التناصّ القرآنيّ في شعر أبي الطيّب المتنبّي

*عبدالله محمود إبراهيم، مفلح ضبعان الحويطات، محمود حسين الزهيري**

ملخص

ينصبّ اهتمام هذا البحث على تناول جزئيّة التناصّ القرآنيّ في شعر أبي الطيّب المتنبّي؛ بُغْيَةَ بيان الوجوه التي جاء عليها، والأساليب الفنيّة التي وظّفها الشّاعر في استخدامه. وفي هذا السّياق، فقد اتّخذ المتنبّي التناصّ "الإحاليّ" و"الإشاريّ" وسيلةً لبلوغ مقصده الشّعريّ، وسبيلاً لإغناء نصّه وإثرائه؛ فولّد من معاني القرآن آفاقًا من الدّلالات الجديدة والصُّور الموحية المبتكرة، وأناب الرّمز والإشارة عن التّصريح والوضوح وصولاً إلى هدفه وغرضه؛ ليدرك ما فاته اختصارًا وتوسيعًا للمعنى بأجزل الألفاظ وأقصرها؛ وذلك ليقينه أنّ النصّ القرآنيّ يقدّم للمبدع إمكاناتٍ رحبةً في تلقّي شعره وسيرورته، بالنّظر إلى ما يمثّله القرآن الكريم في الحياة والثقافة العربيّتين من قيمة مركزيّة وحضور ممتدّ.

الكلمات الدالّة: التناصّ القرآنيّ، المتنبّي، الشّعر العبّاسيّ.

المقدمة

يعدّ أبو الطيّب المتنبّي (انظر ترجمته في: الثعالبي، 2000: 1/139–277، الذهبي، 1992: 16/199، البغدادي، د.ت: 1/382) من الشُّعراء الذين شغلوا النقاد والأدباء قديمًا وحديثًا؛ إذ استوقفهم شعرُه وطرائق نظمه، كما شغلتهم شخصيّته، وكان بين هؤلاء وهؤلاء حديث ومساجلات أفضت إلى الخصومة أحيانًا، ووُضعَ في ذلك تصانيفُ ورسائلُ تناول كلٌّ منها جانبًا من تلك الشّخصيّة المثيرة، وذلك الأدب المبدع. وفي المقابل، نظر بعضُهم إلى نظمه فحكم عليه بالرّكاكة والضّعف، وقال فيه إنه خالٍ من الإبداع الشّعري، وما بين الإفراط والمبالغة، والاقتصاد والاعتدال جرت مناظرات وحوارات (الثعالبي، 2000: 1/153–199).

وإذا استثنينا ما كُتب في القديم والحديث، وتجاوزنا النقد الكثير، فإنّنا نلحظ في شعر أبي الطيّب المتنبّي ونظمه تجلّياتٍ في الإبداع، خرج فيها عن حدود الاقتصاد إلى الخيال، وما بعد الخيال، حتى ليخيّل للمتلقّي أنّه يحلّق في آفاق بعيدة، فشخصيّة كتلك خليقة بأن تجري عليها دراسات عديدة، وتدور حولها حوارات كثيرة؛ فالمتنبّي شاعر من شعراء العربيّة إن لم يكن أشهرَهم شعرًا، وأكثرهم تصرّفًا في فنّ القول، وأغزرهم معرفة بجماليّات اللغة.

ولِمَ لا يكون كذلك، وهو شاعر تتلمذ على الأعراب، ونال قسطًا وافرًا من فصاحتهم، كما أحاط بالكثير من علوم عصره وخبر ثقافته؟ وفي هذا السّياق ذكر صاحب اليتيمة أنّ والده تنقّل به في صباه بين البوادي والحواضر، ممّا زاد ثقافته واطّلاعه على لغة العرب وأساليبها (الثعالبي، 2000: 1/141). ولمّا رجع إلى الكوفة تعزّزت ثقافته وتلوّنت؛ إذ أفاد من ثقافات متنوّعة، واطّلع على علوم مختلفة، من مثل: الفلسفة، وعلم الكلام، والتصوّف (شاكر، 1987: 188–189)، ووقف على غريب اللّغة وشواذّها، ممّا صقل شخصيّته وزاد من ثقته بنفسه (ضيف، د.ت: 343). إضافة إلى ذلك، فمن المؤكّد اطّلاعه على القرآن الكريم، وإفادته من أساليبه ونظمه.

وغنيٌّ عن القول إنّ ذلك كلّه امتزج بلغة فصيحة ناضجة استغلّ طاقاتِها بما عُرف عنه من ذكاء وفطنة، فانطلاقه في ميدان الشّعر حمله على الإفادة من معطيات اللغة والاسترسال في أساليبها وطرائق أدائها؛ إذ تنوّعت ثقافته بتنوُّع المصادر والمشارب، وبما حمل بين جنبيه من نفسيّة كبيرة وهِمّة عظيمة بلغتا به ما بلغتا، حتى ظهرتا في شعره، وفي ما جادت به قريحته الشِّعريّة، فجاش بهما صدره؛ إذ قال (المتنبي، د. ت: 4/109): (الطويل)

وإنّي لَمِنْ قَومٍ كَأَنَّ نُفوسَنا
بِها أَنَفٌ أنْ تَسْكُنَ اللّحْمَ والعَظْما

ممّا حمله على الإعجاب بنفسه، فمُقت لذلك (الذهبي، 1992: 16/21).

* قسم اللغة العربية، الجامعة الأردنية، عمان (1)؛ فرع العقبة (2)؛ جامعة العلوم الإسلامية العالمية (3)، الأردن. تاريخ استلام البحث 2015/2/15 وتاريخ قبوله 2015/5/28.

ومن الدِّراسات السّابقة التي تناولت موضوع التناصّ القرآنيّ في شعر المتنبّي، دراسة أروى الشّوشي "أثر النصّ القرآنيّ في الشِّعر العبّاسيّ في القرنين الثالث والرابع الهجريين" (الشوشي، 2005). وهي دراسة– كما يبدو من عنوانها– عامّة تناولت الفكرة لدى طائفة كبيرة من الشُّعراء ضمن إطار زمنيّ عريض استغرق قرنين من الزّمن. ومن هذه الدِّراسات أيضًا دراسة إبراهيم جوخان "التناصّ في شعر المتنبّي" (جوخان، 2006)، وفيها يتناول الباحث موضوع التناصّ في شعر المتنبّي بكافة صوره وأشكاله التي يأتي التناصّ القرآنيّ في مقدِّمتها، دون أن يقصد الباحث تخصيص هذا الشّكل بالبحث المستقلّ.

وتتّجه الدِّراسة الحاليّة إلى تناول موضوع التناصّ القرآنيّ في شعر المتنبّي تناولاً متخصِّصًا مقصودًا، بعدما تبيّن أنّ هذا الموضوع لم يُدرس دراسة وافية من قبل؛ فباستثناء الدّراستين اللتين أشير إليهما توًّا، لم نعثر – في حدود اطّلاعنا– على دراسة مستقلّة لهذا الموضوع.

ولعلّه من الواضح أنّ ظاهرة التناصّ القرآنيّ في شعر المتنبّي ظاهرةٌ متمكّنةٌ يلحظ حضورَها كلُّ من يقرأ شعره قراءة فاحصة، وهي تُعدُّ مكوّنًا أسلوبيًّا بارزًا من مكوّنات شعريّته المتميزة، ومؤشِّرًا فاعلاً في الكشف عن روافد هذه الشِّعريّة، وملامح تفردُّها واختلافها. وإذا كان التعالق مع النصّ القرآنيّ والتأثُّر به أمرًا لا يخصّ المتنبّي وحده؛ إذ من النادر أن يفلت شاعر أو أديب يكتب بالعربيّة من تأثير القرآن قديمًا أو حديثًا، فإنّ مجال التميُّز والاختلاف يتحدّد في طريقة توظيف هذا النصّ المؤسِّس والتفاعل معه، ولعلّ للمتنبّي– في هذا الجانب– منحاه وأسلوبه المختلفين؛ فقد تمكّن هذا الشّاعر الكبير من التعامل مع هذا الموضوع تعاملاً منتجًا خلّاقًا، وذلك بما صبغه عليه من خيالات بعيدة، خرج بها إلى أقصى درجة من توظيف النصّ القرآنيّ لِما يريد التطويف به، بلغة أحكم زِمامها بيده، وفتق معانيها التي لا تنتهي عند حدّ، موظِّفًا التناصّ في أغلبه إحالةً وإشارة، أكثر منه استشهادًا واقتباسًا، فأفاد إفادةً واضحة من معانيه وتشبيهاته وألفاظه وتراكيبه, في الوقت الذي بالغ في دمج ذلك التناصّ إبداعًا وتنويعًا.

وتعدُّ قدرة أبي الطيّب المتنبّي على الإبداع فائقة؛ إذ استطاع أن يخلق من خيالاته بالتناصّ معَ القرآن الكريم آفاقًا أضفت على شعره لونًا من الحَيرة والتساؤل حول قبولها، وصدقها وكذبها. وعليه، فبمكنة هذه الدّراسة القول، بما توفّر لها من شواهدَ شعريّةٍ وقفتْ عليها في ديوان المتنبّي، إنّ أبا الطيّب كان توّاقًا لكلّ غريب، محبًّا لكلّ نادر، يولّد من المعاني معانيَ، خرجت عن المألوف حتى عدّها بعضُهم عسفًا في اللغة والإعراب والمعاني (الثعالبي، 2000: 1/193–262).

ويقوم منهج هذه الدِّراسة على تحديد المواضع التي استحضر فيها المتنبّي النّصّ القرآنيّ وأدخله في شعره، ومن ثمّ استقراء هذه النّماذج وتحليلها بهدف بيان كيفيّة تشكُّل المعنى في شعر أبي الطيّب، وإبراز القيم الدّلاليّة والجماليّة التي أفادها هذا الشِّعر من تعالقه معَ القرآن الكريم.

ولعلّه من نافل القول أن نذكر أنّ موضوع التناصّ قد أُشبع من الجانب النظريّ بحثًا ودراسة (انظر مثلاً: تودروف، 1996: 121–144، مفتاح، 2005: 119–135، فضل، 1992: 229–247، حسني، 2003: 560–575، السعدني، 1991: 73–99)؛ إذ أسهب الدّارسون في تعريفاته، وفصّلوا في صوره وأشكاله، وربما كان الجامع لكلّ هذه التفصيلات والتوجُّهات النظر المبدأيّ إلى أنّ النصّ (أيّ نصّ) على أنّه "مجال تناصيّ؛ أي بؤرة لتفاعل مجموعة من النصوص (السّابقة عليه والمتزامنة معه) التي يستدعيها ويستحضرها في سياقه" (وهابي، 2004: 382)؛ ذلك "أنّ النصّ، كدليل لغويّ معقَّد، أو كلغة معزولة، شبكة فيها عدّة نصوص. فلا نصّ يوجد خارج النصوص الأخرى، أو يمكن أن ينفصل عن كوكبها. وهذه النصوص الأخرى اللانهائيّة هي ما نسمّيه بالنصّ الغائب، غير أنّ النصوص الأخرى المستعادَة في النصّ تتبع مسار التبدُّل والتحوّل، حسب درجة وعي الكاتب بعمليّة الكتابة، ومستوى تأمُّل الكتابة لذاتها" (بنيس، 1982: 81).

وليس من غاية هذه الدِّراسة الاسترسال في البعد النظريّ، وإعادة قول ما سبقتها فيه دراسات سابقة كثيرة؛ فمنطلقها (هذه الدِّراسة) في الأساس منطلق تطبيقيّ. ثمّ إنّ التأطير النظريّ لأيّ دراسةٍ لا بدّ أن يجد تحقّقه الفعليّ في متنها التطبيقيّ، وإلا كان الاستغراق في إيراد التعريفات والتفصيلات النظريّة تزيُّدًا لا ضرورة له. وقد تبيّن بعد استقراء شعر المتنبّي أنّ التناصّ القرآنيّ لديه يتحدّد– وفق تصوُّر هذه الدِّراسة– في نوعين هما: التناصّ الإحاليّ، والتناصّ الإشاريّ الرّمزيّ، وفي ما يأتي بيان ذلك وتفصيله.

التناصّ الإحاليّ

التناصّ الإحاليّ هو التناصّ الذي يظهر عند الشّاعر على نحو غير مُعلن عن وجود ملفوظ حرفيّ من نصّ آخر، وليس مندرجًا في بنيته على نحوٍ صريح، إنّما يحيل الذاكرة عليه ببعض دوالّه (واصل، 2011: 95)، فيشكّل التناصّ بإنتاجيّة جديدة أو قراءة أو تكثيف، وربّما انتقال منها وتعميق لها (مجموعة مؤلفين، 2013: 87)؛ فالتناصّ الإحاليّ يذكر شيئًا من النصوص السّابقة أو الأحداث، ويسكت عن بعضها

بوسائل متعدّدة، فقد يظهر ويضمر وينتقي وينفي تبعًا لمؤشّرات ذاتيّة (واصل، 2011: 95)، وذلك من مثل قول أبي الطيّب حين كتب إليه سيف الدّولة يستدعيه (المتنبي، د.ت: 102/1): (المتقارب)

سَبَقْتَ إِلَيْهِمْ مناياهُمُ
وَمَنْفَعَةُ الغَوثِ قَبْلَ العَطَبْ

فَخَرُّوا لِخالِقِهِم سُجَّدًا
وَلَوْ لَمْ تُغِثْ سَجَدُوا للصُّلُبْ

فذلك تناصّ قرآنيّ وظّفه لوصف قوم أدركهم فضل سيف الدّولة بنصره قبل أن يفتنهم الكفر إلى عبادة الصّليب، فاتّخذ الإحالة إلى القرآن سبيلاً إلى هدفه وقصده، من قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إذا يُتْلَى عَلَيهِمْ يَخِرُّونَ للأَذْقَانِ سُجَّدًا) (الإسراء: 107)، فانتقى لفظ الصّليب مُحيلاً عليه، بقوله (المتنبي، د.ت: 103/1): (المتقارب)

وَيَسْتَنْصِرانِ الّذي يَعْبُدانِ
وَعِنْدَهما أَنَّهُ قَدْ صُلِبْ

وإلى عقيدتهم في صلب المسيح عليه السّلام، من قوله تعالى: (وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنا المَسِيحَ عِيسى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللهِ وما قَتَلُوهُ وما صَلَبُوهُ وَلكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ) (النساء: 157)، فوظّف التناصّ متناسبًا معَ ما يقصده، وغاية ذلك المدح والثناء على سيف الدّولة. ويُلحظ قوله في القصيدة نفسها تمجيدًا لفعل سيف الدّولة (المتنبي، د.ت: 104/1):(المتقارب)

أَرَى المُسْلِمِينَ مَعَ المُشْرِكِيـ
نَ إمّا لِعَــجْزٍ وإمّا رَهَــبْ

وَأَنْتَ مَعَ اللهِ في كُلِّ جانبٍ
قَليلُ الرُّقادِ كثيرُ التَّعَــبْ

كَأَنَّــــكَ وَحْــــدَكَ وَحَّدْتَــهُ
وَدانَ البَرِيّـــــةُ بـابنٍ وَأَبْ

فامتصّ معنى التعب والإجهاد من قوله تعالى: (ذلكَ بِأَنَّهُمْ لا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ ولا نَصَبٌ ولا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللهِ ولا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الكُفَّارَ وَلا يَنالونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيلاً إلّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إنَّ اللهَ لايُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسنينَ) (التوبة: 120)، وكلمة التوحيد، من قوله سبحانه: (وَقالَ اللهُ لا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَينِ إنَّما هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فإيَّايَ فَارْهَبُونِ) (النحل: 51). ولمّا كان المسلمون جميعهم يشتركون في التوحيد، فإنه نفذ إلى مدح سيف الدّولة وإلى بيان تفرّده بذاك التوحيد؛ لأنه قدّم في الأبيات ما يؤكّد أنّ المسلمين هادنوا الرّوم؛ وبذا فقد أعظم له المدح والثناء.

ولمّا أراد وصف قوم اختلفوا فتفرّقوا في البلاد حتى تشتّتوا وذهبت صولتهم، قال (المتنبي، د.ت: 34/2):(الخفيف)

أَشْمَتَ الخُلْفُ بالشُّراةِ عِداها
وَشَفَى رَبَّ فارسٍ مِنْ إيادِ[1]

وَتَولَّــى بني البَرِيديِّ بالبَصْـ
رَةِ حتّى تَمَزَّقُــوا في البِلادِ

إذ لجأ إلى تصوير القرآن الكريم لسبأ عندما مزّقت، من قوله تعالى: (فَجَعَلْناهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْناهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ) (سبأ: 19)، واستدعى النصّ القرآنيّ تقويةً لصورته، ودفعًا إلى تكثيف المعنى، فأثبت الصّورة في ذهن المتلقّي؛ إذ لم يكن الاستدعاء من ضعف لدى الشّاعر بل إحالة إلى تلوين النصّ وإسباغ صفة الإبداعيّة عليه؛ ليكسبه مصداقيّة النصّ القرآنيّ (واصل، 2011: 115)، توافقاً معَ الصّورة التي رسمها للمخالفين الذين تحدّوا هيبة الدّولة، وكيف آلَ إليه أمرهم، فاجتزأ من الآية التمزيق في البلاد ليحيل إلى قصّة سبأ وصورتها.

ويُلحظ استحضاره النصّ القرآنيّ ليفيد منه حكمة متناقلة بين الناس، فيقول في مدح عضد الدّولة أبي شجاع (المتنبي، د.ت: 78/2): (المنسرح)

يُقْلِقُهُ الصُّبْحُ لا يَرَى مَعَهُ
بُشْرى بِفَتْحٍ كأنَّهُ فاقِدْ

والأَمْرُ للــهِ رُبَّ مُجْتَهِــدٍ
ما خابَ إلاَّ لأَنَّهُ جَاهِدْ

فحين رأى أنّ الأمر بيدِ الله، ليس لأحد فيه مدخل امتصّ قوله تعالى: (للهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ) (الرّوم: 4)، فأضفى على تعالقه بالنصّ القرآنيّ شيئًا من الحكمة بعدها: "ما خاب إلا لأنه جاهد". على أنه استدرك أنّ الأمور بيدِ الله، فلمّا اطمأنّ إلى أنّ التناصّ في مكانه، وحتى لا يعاتب على ذلك أردفه بالحكمة مبيّنًا أنّ من يخسر ويخفق هو الذي يعمل ويجتهد؛ إذ يكفيه اجتهاده وعمله، كأنه يحيل إلى معنى قوله تعالى: (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلكِنَّ اللهَ رَمَى) (الأنفال: 17).

وخرج من استغلال مكنونات اللغة إلى التناصّ، حتى غدت أشعاره تتمثّل في ميادين الحياة حكمةً متناقلة، فقال (المتنبي، د.ت: 283/4):(الطويل)

إذا الجُوْدُ لَمْ يُرْزَقْ خُلاصًا مِنَ الأَذى
فلا الحَمْدُ مَكْسوبًا ولا المالُ باقيا

وذلك بأنْ أحال إلى القرآن الكريم مضمِرًا ألفاظه ومستثمرًا معانيه في توجيه المحسنين بأن لا يُذهِبوا أجرهم بالمَنّ: (يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بالْمَنِّ وَالأَذَى) (البقرة: 264)؛ إذ أخذ من الآية معناها تعالقًا، ثمّ أسبغ عليها بعض

حكمته ليخرج نهاية إلى أنّ ذلك الجود المتبوع بالأذى يُذهب الثناء ولا يُبقي المال، فكانت الإحالة في مكانها موظّفة لِلَمح معاني القرآن الكريم.

وحين تأخّر مدحه لسيف الدّولة عاتبه الأخير، فمدحه بما يكشف عن نفسيّة اتّخذت من اللّغة وطاقاتها الكامنة منفذًا يستخرج منها لآلئ نفيسة، فقال (المتنبي، د.ت: 364/3): (البسيط)

قَدْ زُرْتُهُ وَسُيُوفُ الهِنْدِ مُغْمَدَةٌ
وَقَدْ نَظَرْتُ إليهِ والسُّيُوفُ دَمُ

فَكــانَ أَحْسَـنَ خَلْـقِ اللهِ كلِّهِمُ
وَكانَ أَحْسَنَ ما في الأَحْسَنِ الشِّيَمُ

فأفاد حُسن الخَلْق والتقويم، من قوله تعالى: (لَقَدْ خَلَقْنَا الإنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ) (التين: 4)، لكنّه اتّخذ التناصّ قاعدة يتّكئ عليها؛ ليضيف إلى ذلك الحسنِ حسنًا في المدح بأنّ الممدوح أحسنُ الأحسن، ثمّ لم يكتفِ بذلك، بل خرج منها إلى أنّ أحسن الأحسن في الخَلْق سيف الدّولة، ثمّ فاق الحسن بأخلاقه وشيمه، فضاعف له الحسن ثلاث مرات، ركّبها على بعضها جريًا وراء استثمار ما في جعبته من آفاق لغويّة تناصيّة؛ فالإحالة إلى حُسنِ الخَلْقِ في القرآن تكافِئ حُسنَ الخلق في الممدوح.

ويُرى في النصّ نفسه أنه اتّخذ التناصّ حمْلاً على معنًى شرعيّ؛ ليبيّن لسيف الدّولة أن لا مأخذ عليه من عيب، ولو وجده سيف الدّولة لتغيّر الموقف وتبدّلت الحال، فيقول (المتنبي، د.ت: 371/3):(البسيط)

كَمْ تَطْلُبُونَ لنا عَيْبًا فيُعجِزُكُمْ
وَيَكْــرَهُ اللهُ مــا تَأْتُــونَ والكَــرَمُ

وتلك جزئيّة أخذها من قول الله تعالى في المنافقين وكره أفعالهم (القرطبي، 1967: 156/8): (وَلَكِنْ كَرِهَ اللهُ انْبِعاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ القاعِدينَ) (التوبة: 46)، والموقف هو الموقف؛ فالمنافقون في المدينة كرهوا الخروج في سبيل الله وثبّطوا المؤمنين، وكذلك الطاعنون على الشّاعر عند سيف الدّولة فئة من النفعيين الحاقدين، فوظّف الكُره في تشابه الحالة؛ ذكاءً وإحالةً للحادثة شبيهتها.

وبذا، يظهر أنّ المتنبي يتّخذ من التناصّ سبيلاً للتحليق في آفاق خياليّة تبدو في غاية المبالغة والخروج عن الاعتدال، علاوةً على ما اكتنف تلك النفسيّة من تجاربَ وخبرةٍ لغويّة جعلتا السّابقين ينظرون إلى إبداعه على أنه مرتبة فوق قدرة الشُّعراء، حتى اختلفوا في: هل يمكن تغيير لفظة بأخرى من شعره، أم لا؟ (المتنبي، د.ت: 231/4، شاكر، 1987: 182-184) وتلك ميزة لم تكن إلا للقرآن الكريم. كما نظر المُحْدَثون إلى شخصيّته فحكموا أنّها شاعريّة مبدعة عالية الهِمّة سامية النفس، لم تُعرف لشاعر في العربيّة قبله ولا بعده. (عزام، 1963: 408-409).

فحينما بادر سيف الدّولة بالمدح، قال (المتنبي، د.ت: 62/1):(الطويل)

هَنِيئًا لأَهْلِ الثَّغْرِ رَأْيُكَ فِيـهِمُ
وأنَّكَ حِزْبَ اللهِ صِرْتَ لَهُمْ حِزْبا

وَأَنَّك رُعْتَ الدَّهْرَ فيها ورَيْبَهُ
فإنْ شَكَّ فَلْيُحْدِثْ بِساحَتِها خَطْبا

وتلك خياليّة استقاها أبو الطيّب من جزئيّة قرآنيّة: (أَلا إنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (المجادلة: 22)، لكنّه على الرّغم من علمه أنّ حزب الله منصور أبدًا، فإنّه جعل رأي سيف الدّولة وهمّته سببًا في نصر حزب الله، حتى غدا الدّهر يخشاه ويتّقي غضبه، وهذه خياليّة واسعة، ونفسيّة تطلّعت إلى حدّ بعيد في المدح وتحويل النصّ إلى مواقفَ جديدة، (ألان، 2011: 79) خرج بها المتنبّي من التناصّ معَ القرآن الكريم إلى تلك الآفاق الواسعة، حتى غدا الاستقاء من معاني القرآن وتراكيبه مسيطرًا على نفسيّته على نحوٍ جليّ.

وأثبت القرآن الكريم أنّ الموت قضيّة مصيريّة لا محيد عنها، فقال: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) (آل عمران: 185)، وأثبت كذلك أن لا غالب له سبحانه: (واللهُ غَالِبٌ عَلى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ) (يوسف: 21)، غير أنّ المتنبّي وظّف جزئيّة غالبيّة الله لإثباتها بلونٍ آخرَ هو الموت؛ مبالغة في شأن الميت وتعظيمًا له، فقال (المتنبي، د.ت: 109/1): (الطويل)

أَلا إنَّما كانتْ وَفاةُ مُحَمَّدٍ
دليلاً على أَنْ لَيْسَ للهِ غالِبُ

وتتبدّى الخياليّة في البيت بأن جعل موت محمّد دليلاً على غلبة الله، والأصل أنّ الموت نهاية كلّ حيّ، وهو أمر لم يجادل فيه أحد، وليس موت أيّ نفس دليلاً على أنّ الله لا يغلب، فغلبة الله ظاهرة في كلّ ميدان وشاهدة لكلّ عيان، فأفاد من جزئيّة الآية رثاءً للميت.

ويُلمس من ثقافة أبي الطيّب المتنوّعة بعض اللفتات الصّوفيّة المُغرقة، حتى إنّه ليهتزّ طربًا عندما يمدح شخصًا، فيخيّل للمتلقّي أنّه حلّق معَه في آفاق السّماء ثناءً ومدحًا. ويُلمح ذلك جليًّا في مدح عليّ بن إبراهيم التنوخيّ؛ إذ تظهر لمحات صوفيّة خياليّة، حين يقول (المتنبي، د.ت: 358/1):(الوافر)

وَأَبْعَدَ بُعْدَنا بُعْدَ التَّداني
وَقَرَّبَ قُرْبَنا قُــرْبَ البِــعادِ

فَلَمَّا جِئْتُهُ أعْلى مَحلِّي

وأَجْلَسنِي على السَّبْعِ الشِّدادِ[2]

فغاية البعد والقرب أمر نفسيّ على الرّغم من تباعد المسافات؛ لذا نفذ إلى تصوُّر نفسيّ وشّحه بلمسة صوفيّة إلى أن هام في خياله فوق السّموات، ثمّ صوّر إكرام الممدوح له بأن رفعه وأجلسه فوق السّموات الشّداد، فوظّف جزئيّة "السّموات الشّداد" من قوله تعالى: (وَبَنَيْنا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا) (النبأ:12)؛ لغرض في نفسه. لكن، أليس من التجلّيات النفسيّة أن يرى الشخص نفسه جالسًا فوق السَّبع الشِّداد؟ وفي الوقت نفسه، هل أراد مدح الممدوح أم إعلاء شأن نفسه؟ أم أرادهما معًا؟ فتلك إشكاليّة غلّفها خيال الشّاعر حتى يُرى مكانه ومكان الممدوح بما لا يكون لأحد من البشر، ولعلّ القرب النفسيّ في قِصر مسافات المودّة والاقتراب حمل أبا الطيّب على أن تطيش نفسه إلى حالات محلّقة في آفاق السّماء ليرى نفسه والممدوح في أجمل حالات القرب والحلول، وأنهما فوق مستوى البشر؛ إحالةً إلى الآية وتعالقًا معَ المعنى، ولعلّ تأكيد ذلك يتأتّى من قوله (المتنبي، د.ت: 359/1): (الوافر)

نَلُومُكَ يا عَليُّ لِغَيْرِ ذَنْبٍ

لأنَّكَ قَدْ زَرَيْتَ على العِبادِ

فكأنك لشدّة تفوّقك عِبتَ على العباد كلّ ما صنعوا، ولولا ذلك ما كنتَ في هذا الموقع والمكان الذي لا يصل إليه البشر؛ وبذا يظهر الشّاعر حالمًا متخيّلاً يرى بين جنبيه نفسًا عظيمة كلّ العِظم.

وممّا يستوقف النّظر أنّ شاعرنا يتّخذ من التناصّ مرتكزًا؛ لينطلق منه إلى معنًى آخرَ، فيتّكئ على المعنى لِما بعده، وبذا جعل معانيه تظهر متجدّدة مبتكرة بلون زاهٍ وثوب جديد، يقول (المتنبي، د.ت: 359/1):(الوافر)

كَأَنَّ سَخاءَكَ الإسلامُ تَخْشى

إذَا ما حُلْتَ عاقِبةَ ارْتِدادِ

فالمعنى أنك تخشى على سخائك وتتعهّده كما يُحفظ الدِّين، وكأنّ دينك هو السّخاء، فإذا تحوّلت عنه خشيت الرّدة والكفر. ويؤكّد القرآن الكريم السّخاء ومعناه بقوله تعالى: (وَمَنْ يَبْخَلْ فإنَّما يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ) (محمّد: 38)، وقوله تعالى: (وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ) (الحديد: 7). فهذه نقطة ارتكازه التي يخرج منها إلى معنًى آخرَ جديدٍ مبتكر من جرّاء التعالق معَ نصّ القرآن (انظر: ناتالي، 2012: 129)، هو أنك تخشى من عدم السّخاء والبخل كما تخشى الرّدة، فلما اطمأنّ إلى أنّ هذا المعنى ثبت في ذهن المتلقّي نفذ إلى معنى الارتداد والكفر، من قوله تعالى: (وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كافِرٌ) (البقرة: 217)، ثمّ وظّف المعنى الآخر تركيبًا على المعنى الأوّل، قائلاً إنك تخشى البخل وعدم السّخاء كما تخشى الكفر والرّدة. وممّا يجدر ذكره في هذا السِّياق أنّ أبا الطيّب يُغرق في استخراج المعنى حتى يستغلق على المتلقّي، فيجد صعوبة فلسفيّة في متابعة المراد منه، وهذا ما أشار إليه شوقي ضيف؛ إذ قال: "فقد كان يحاول أن يستوعب الأفكار والصّيغ الفلسفيّة في قصائده ونماذجه حتى يتخلّص قليلاً من صيغ الفنّ الثابتة وقوالبه العتيقة، وإنّ الإنسان ليحسّ دائمًا عند المتنبّي أنّه كان يبحث عن صيغ جديدة للتعبير" (ضيف، 1960: 325). وعليه، فإنّ التناصّ القرآنيّ كان مُنْطَلَقًا للمتنبّي لابتكارِ هذه المعاني، ومزجِها ببعضها ذكاءً مُشكّلاً هذه التوليفة؛ إذ إنّه كان يستطيع أن يصل إلى تلك المعاني من غير هذه الإغراقات في استخراجها والإحالة عليها.

ويوظّف المتنبّي النصّ القرآنيّ ليصل إلى أعلى درجات التخيّلات النفسيّة أو التصويريّة، مُدلّلاً على نفسيّة تاقت إلى معالي الأمور، فيقول رثاءً في محمّد بن إسحق التنوخيّ (المتنبي، د.ت: 129/2):(الكامل)

ما كُنْتُ آمُلُ قَبْلَ نَعْشِكِ أَنْ أَرَى

رَضْوى على أَيْدِي الرِّجالِ تَسيرُ[3]

خَرَجُـــوا بِهِ ولكُلِّ بـاكٍ خَلْفَــهُ

صَعَقاتُ مُوسى يَوْمَ دُكَّ الطُّورُ

فالإحالة قرآنيّة، من قوله تعالى: (فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا) (الأعراف: 143)، لكنّ التوظيف مُشكل والتصوير خياليّ؛ إذ وظّف قصّة موسى –عليه السّلام– عندما صعق من جرّاء دكِّ الطّور لتصوير حمل نعش الميت، ثمّ الماشين خلفه، فمن شدّة بكائهم كأنهم مصعوقون ذهولاً لفقد هذا الميت، ولمّا كان لا يحتمل صعقةَ الطّور أحدٌ فقد لجأ إلى التناصّ معَ القرآن إحالةً ليخدم الصّورة، ويجعلَها غاية في الخيال لينفذ منها إلى الذهول الذي أصابهم، ولولا أنّه قدّم للمتلقين أنهم خرجوا يمشون ويبكون لَخُيِّلَ للمتلقّي أنهم صُعقوا وفقدوا وعيهم، وألقوه من على كاهلهم، وذلك خيال واسع في التصوير قدّمه بخيال آخرَ في البيت الأول عندما صوّر نفسه ذاهلاً أيضًا وهو يرى جبل رضوى محمولاً على الأكتاف زائلاً عن مكانه يسير به الرّجال. ويبدو أنّ الشّاعر من مطلع القصيدة عاش في غرور الدّنيا، كما وصفها القرآن: (وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنيا إلا مَتَاعُ الغُرُورِ) (الحديد: 20)، فقال مستهلاً (المتنبي، د.ت: 128/2): (الكامل)

إنِّي لأَعْلَمُ واللَّبيبُ خَبِيرُ

أَنَّ الحَيَاةَ وإنْ حَرَصْتَ غُرُورُ

فتراه إذا صوّر بشاعريّته حلّق في خيالات واسعة، يكاد يجزم المتلقّي أنها لا تطاق فكرًا؛ لذا تجده في القصيدة نفسها

يصف خشوع الأرض والسّماء وذهولهما، وأتبع بحفيف أجنحة الملائكة، فقال (المتنبي، د.ت: 130/2):(الكامل)

وَالشَّمْسُ في كَبِدِ السَّماءِ مَرِيضَةٌ
وَالأَرْضُ واجِفَةٌ تَكادُ تَمُورُ
وَحَفِيفُ أَجْنِحَةِ المَلائِكِ حَـوْلَـهُ
وعُيُونُ أَهْلِ اللاَّذِقِيَّةِ صُورُ (4)

فلمّا جعل الشّمس والأرض والملائكة في خشوع واضطراب من جرّاء موته فقد تعالق معَ النصّ القرآنيّ، وأحال على قوله تعالى: (قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ واجِفَةٌ) (النازعات: 8)، وقوله تعالى: (أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّماءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ فإذا هِيَ تَمُورُ) (الملك: 16)؛ فالأرض مضطربة كأنّ بها خسفًا شديدًا، ثمّ استحضر صورة الملائكة ترفرف بأجنحتها حول النعش، من قوله تعالى: (جَاعِلِ المَلائِكةِ رُسُلاً أُوْلِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلاثَ ورُباعَ) (فاطر: 1). ويظهر ممّا سلف أنّ خيالاتٍ نفسيّةً انطبعت في روح الشّاعر، وسيطرت على ذهنه، حتى غدا يصوّر ما يرى من زاوية نفسه لا غير، فالتقط من القرآن الكريم تناصًّا ثمّ أحال المتلقّي إليه، كلوحة فسيفسائيّة (ناتالي، 2012: 38) امتصّها ثمّ حوّلها لغرضه؛ فالدّنيا حزينة لما جرى، حتى تعدّى ذلك إلى الشّمس، ثمّ نفذ إلى الملائكة، فإذا كان للمتلقّي أن يلحظ حزن الأرض والشّمس على الميت فمن أين التقط صورة الملائكة؟! إلّا أن يكون ذلك خيالاً وتحليقًا في أجواء بعيدة.

ويُظْهِرُ أبو الطيّب براعة فائقة في إحالته إلى النصّ القرآنيّ، فعندما ذكر الله عيسى –عليه السّلام– في قوله تعالى: (إِذْ قَالَتِ المَلائِكةُ يا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسيحُ عِيسى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنيا وَالأَخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ) (آل عمران: 45)، انطلق منه المتنبّي إلى خياليّة بالغة؛ إذ يقول في رثاء محمّد بن إسحق التنوخيّ (المتنبي، د.ت: 131/2): (الكامل)

كَفَلَ الثَّناءُ لَـــهُ بِـرَدِّ حَياتِـهِ
لمّا انْطَوى فَكَأَنّهُ مَنْشُورُ
وكَأَنّما عيسى ابنُ مَرْيمَ ذِكْرُهُ
وكَأَنَّ عازَرَ شَخْصُهُ المَقْبُورُ

فثناء الناس عليه كفل له الذِّكر بعد الموت، حتى لكأنّه لم يفارق الدّنيا، وهذا شيء حَسن يقبله العقل، أمّا أن يردّه الثناء إلى الحياة حقيقةً فتلك إشكاليّة الشّاعر نفسه، وظّفها خدمة للرّثاء؛ فالقرآن الكريم ذكر النشور، بقوله تعالى: (فَأَحْيَيْنا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها كَذلكَ النُّشُورُ) (فاطر: 9)، لكنّ الشّاعر نفذ من توظيف النشور إلى غاية في نفسه؛ فالميت منشور بذكره وعائد إلى حياته، ولولا ذكره في البيت (لمّا انطوى؛ أي مات) لظُنَّ أنّه رجع حقيقة إلى الدّنيا، ورُدّت إليه حياته. ولمّا شبّهه بعيسى عليه السّلام، وبعازر فإنّه غاص في أعماق التاريخ ليستخرج منها إحالة تناصيّة، وقارن بينها فأعاد تشكيل التناصّ التاريخيّ وَفق ما يتلاءم معَ تجربته الذاتيّة (واصل، 2011: 77–78)، ثمّ جمع له الصِّفتين معًا؛ فإحالته إلى قصّة عيسى– عليه السّلام– بانتشار ذكره، أمّا عازر فأماته الله مائة عام ثمّ نشره وأحياه، وجاءت قصّته في القرآن الكريم (القرطبي، 1967: 289/3، الطبري، 2001: 127/10، الزمخشري، 2001: 250/2)، وإحالته إلى قصّته بأن بُعث بعد موته وَرُدّ إلى الحياة؛ فالشّخصيّة قبرت غيرَ أنّ أثرها ما زال حيًّا، ولكنه في كلّ ما سلف أشكل في المعنى والصّورة حتى أحوج إلى إعمال الذهن في صورته للكشف عن إحالته لنصّ سابق والوقوف على مراده (ناتالي، 2012: 137)؛ وبذا امتصّ الشّاعر من النصّ القرآنيّ ما وافق غرضه، فانتقى وأحضر وغيّب وأضمر.

وينفتح على النصّ القرآنيّ، ثمّ يتجاوزه إلى معنًى بعيدٍ ربّما أشكل على المتلقّي؛ كي يجلب سمعه، ويبقي هامشًا يستدعي ذاكرة القارئ في أثناء القراءة (ناتالي، 2012: 136–137)؛ تفنّنًا في الأداء وإغراقًا في المعنى، فيقول في مدح سيف الدّولة عندما بعث ملك الروم رسوله ليفـدي الأسرى (المتنبي، د.ت: 312/2): (الطويل)

وَكاتَبَ مِنْ أَرْضٍ بَعيـــدٍ مَرَامُها
قَرِيبٍ على خَيْلٍ حَوَالَيْكَ سُبَّقِ
وَقَدْ سارَ في مَسْراكَ مِنْها رَسُولُهُ
فَما سارَ إلاَّ فَوْقَ هامٍ مُفَلَّقِ

فلولا عجز البيت، لظنّ المتلقّي أنه يذكر حادثة الإسراء والمعراج، في قوله تعالى: (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ إلى الْمَسْجِدِ الأَقْصا) (الإسراء: 1)، فأحال إلى ذكر الإسراء بألفاظ موهمة (سار/ مسرى/ رسول) تثير في ذهن المتلقّي حادثة الإسراء، لكنه حوّل المعنى إلى رسول ملك الروم وهو يمشي على الجثث والهامات مقطّعة مفلّقة؛ وبذا يوافق غرضًا في نفسه، وذلك ممّا يؤكّد أنّه تعالق معَ النصّ القرآنيّ وأحال إليه استشفافًا وامتصاصًا ليقفز إلى خيالاته المبدعة، فجاء بالتناصّ الغائب البعيد من القرآن الكريم إلى حاضر مشهود محسوس، تشابكًا ونسجًا لمعنًى جديد، وإنتاجًا للنصّ مرّة أخرى (ناتالي، 2012: 15). ولعلّ ذلك ما قصده شوقي ضيف حين يذهب إلى إنّ المتنبي كان من المهارة بمكان أن يخفي سمات تصنّعه وما انطوى عليه شعره من التّكلّف الشّديد (ضيف، 1960: 342). وفي هذا السِّياق فقد أشار الثعالبيّ إلى استكراه اللفظ وتعقيد المعنى عنده: "وهو أحد مراكبه

الخشنة التي يتسنّمها، ويأخذ عليها في الطريق الوعرة..." (الثعالبي، 2000: 191/1). وعليه، فإشغاله للمتلقّي يظهر من بعض جوانب تلوينه الشِّعريّ والفكريّ، حتى ليخيّل إلى السّامع تحليقاتٍ في عالم الأفكار، وتطويفًا في الآفاق لا يدري على أيّها يقع نظمه، وعلى أيّ مركب سيستقرّ؛ فاكتناز حادثة الإسراء في ذهنه مغرقة لتصوير البُعد المكانيّ في الشّطر الأول: "وكاتب من أرض بعيد مرامها"؛ إحالة إلى مسافة البُعد في حادثة الإسراء ما بين مكّة وبيت المقدس، وتشاكلاً بين الحالتين.

بناءً على ما سلف، فإنّه عندما وَصَف فرسًا لأبي العشائر أضفى عليها صفاتٍ عظيمةً غير ما درج عليه الشُّعراء في تشبيه خيولهم بالنعامة والحمار الوحشيّ والظليم وغيرها (الضبي، د.ت: 511)، ولكنّه اتّخذ من خياله ميدانًا ينفذ منه إلى أنّ فرس الممدوح معجزة يؤمن برؤيتها البشر، لا سيّما المكذّبون بالرّسل، فقال (المتنبي، د.ت: 365/2): (الخفيف)

فَوْقَ شَقّاءَ لِلأَشَقِّ مَجالٌ
بَينَ أَرْساغِها وبَينَ الصَّفاقِ[5]

ما رآها مُكَذِّبُ الرُّسْلِ إلاّ
صَدَّقَ القَوْلَ في صِفاتِ البُراقِ

فإحالته إلى تكذيب الرّسل من قوله تعالى: (كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ) (الشُّعراء: 105)، وقوله: (كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ) (ق: 14)، لكنّه استثمر تلك الإحالة ليقول إنّ هذه الفرس لو رآها من كذّب الرّسل لآمن وصدّق القول في وصف البُراق الذي حمل رسول الله– صلّى الله عليه وسلّم– ليلة الإسراء (البخاري، د.ت: 413/4) من جرّاء سرعته الفائقة؛ حيث يضع حافره عند منتهى طرفه (الخضري، 1988: 69)؛ إذ إنّه يرى هذه الفرس في سرعتها تشبه سرعة البُراق.

ويُلمس هنا تعمّقه في أداء غرضه الشِّعريّ في قضايا ثقافيّة من تراثه الدّينيّ توظيفًا للتناصّ لعلوقه بالذاكرة العربيّة من حيثُ خصوصيّته وتميّزه (بنيس، 1979: 285). لكنّ الإشكاليّة المتبدّية هي: ما علاقة تكذيب الرّسل بالبُراق؟ ثمّ ما علاقتهما بفرس الممدوح؟ ثمّ ما علاقة الممدوح بكلّ ذلك؟ إنّه إمعان ذهنيّ لدى الشّاعر، يأخذ المتلقّي من قضيّة إلى قضيّة ليغرقه في ألوان من الوصف أو التشبيه، ليخرج إلى جزئيّة صغيرة ينفذ منها إلى المدح أو الغرض الذي يريده، وكان يكفيه أن يذكر سرعة الفرس، مستعينًا بتشبيه الشُّعراء من قبلُ لها أو ما هو قريب من ذلك، لكنّ تلك النفسيّة أبت إلا أن توغل وتُغرق في قضايا ذهنيّة، وكأنها أصبحت سِمة الشِّعر، كما ذكر شوقي ضيف سابقًا، وكأنّ تلك النفسيّة لا ترغب إلا في ما يتعب ويؤلم؛ حيث يقول (المتنبي، د.ت: 163/4):(البسيط)

سُبْحانَ خالِقِ نَفْسي كَيفَ لَذَّتُها
فيما النُّفوسُ تَراهُ غايَةَ الأَلَمِ!

ومن إغراقه ولذّته في ما تراه النفوس غاية الألم، أخذ في الإغراق في المعاني والخيالات؛ ليرى المتلقّي لذّته وهو يطوّف في خيالات الشاعر وأفكاره، بل فلسفته وبحثه عن المعاني المبتكرة البعيدة، وربّما تعدّى ذلك إلى قضايا دينيّة تاريخيّة وظّفها بأسلوبه وهام بها، يقول في مدح شجاع بن محمّد الطائي (المتنبي، د.ت: 185/3):(الطويل)

إلى الثَّمَرِ الحُلْوِ الذي طَيِّءٌ لَهُ
فُروعٌ وقَحْطانُ بنُ هودٍ لَهُ أَصْلُ

إلى سيِّـــــدٍ لَوْ بَشَّـرَ اللهُ أمَّةً
بِغَيْرِ نَبيٍّ بَشَّرتْـنا بِـهِ الرُّسْـــلُ

فتفنّنه في الإحالة إلى النّصّ القرآنيّ حاكيًا عن عيسى، عليه السّلام، بشارته بمحمّد– صلّى الله عليه وسلّم–: (وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ) (الصّف: 6)، وقوله تعالى في وصف الرّسول– صلّى الله عليه وسلّم–: (يا أَيُّها النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا) (الأحزاب: 45)، أدخله بنية الآية فتبنّى الجوّ القرآنيّ ثمّ مزجه بشعره، غيرَ أنها؛ أي الآية، بقيت محافظة على قدسيّتها (جوخان، 2006: 165)، فلجأ إلى التناصّ هيامًا وتجلّيات بأن جعله في مرتبة الرّسل، لولا أن لا رسول بعد محمّد، صلّى الله عليه وسلّم، فلو نطق القرآن ببشرى لغير نبيّ لكان هو، لكنّ الإشكاليّة هي في: هل الممدوح (المتلقّي) يحسّ بصدق الشّاعر ويثق به؟ تلك خيالات استثمرها المتنبّي أعظم استثمار، وأتقن حياكتها على طريقته في الإيهام والهيام، والتحليق في آفاق المدح، وما كان لأحد أن يبلغ بالمدح لرجل بمثل ذلك. وعليه، فإنّه غاص في عمق أنساب العرب ليصف الممدوح بأنّه من نسل هود، عليه السّلام، تلك الشّجرة الحلوة المثمرة طيبًا؛ فالتناصّ القرآنيّ في مكانه، لكنّ التوظيف مشكل خياليّ علا في التصرّف فيه محتفظًا بريادة المعنى (مجموعة مؤلفين، 2013: 94)، فاستطاع إنتاج النصّ بحدود من الحريّة، وامتصاص ما سبق لتحويله إلى قاموسه ودَلالته الخاصّة. (مفتاح، 2005: 124).

وإذا كان هذا المدح يبدو مقبولاً ومؤوّلاً على نفسيّة كنفسيّة شاعرنا، فإنّه يخرج أحيانًا من التناصّ القرآنيّ إلى قضايا لا تُقبل ولو خيالاً؛ فالخيال يكون مستساغًا إلى أن يصل إلى التدخّل في أمور الغيب أو تصرّف القدرة الإلهيّة، فإذا جاوزها عُدّت خروجًا عن المستساغ المقبول، وشططًا وعسفًا، ومن ذلك قوله في مدح بدر بن عمّار (المتنبي، د.ت: 244/3): (الكامل)

لَوْ كانَ عِلْمُكَ بالإلَــهِ مُقسَّمًا

في النّاسِ ما بَعَثَ الإلهُ رَسُولا
لَوْ كانَ لفْظُكَ فيهِمُ ما أَنزَلَ الْـ
قُـــرْآنَ والتّــوْراةَ والإِنْجيـلا
لَوْ كانَ ما تُعطيهِمُ مِنْ قَبْلِ أَنْ
تُعْطيهُمُ لَمْ يَعْرِفُوا التَّأْميـلا

وتُلحظ إحالته في البيت الأول إلى قوله تعالى: (قُلْ لَوْ كانَ في الأَرْضِ مَلائكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنا عَلَيْهِم مِنَ السَّماءِ مَلَكًا رَسُولا) (الإسراء: 95)، وقوله تعالى: (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إلَهَ إلّا اللهُ) (محمّد: 19)، على أنّه جاء بالتناصّ ليثبت قَدْر الممدوح وعلمه، لكنّه تجاوز ذلك إلى القول: لو كان الناس بعلمك وفضلك لما احتاجوا إلى رسل يعلّمونهم، وذلك خروج عن المألوف وتجاوز للحدّ؛ لذلك استخدم في الأبيات السّابقة "لو"، وهي للشّرط (الدرويش، 1992: 508/5) وامتناع الامتناع (ابن هشام، 1991: 284/1)، فأخرج الشّرط إلى أمر غير موفَّق لبعده عن الواقع، وغير مقبول في المدح والثناء؛ وبذا أضفت إشكاليّة المدح على النصّ إشكاليّة في الفهم والإدراك، ثمّ إشكاليّة في الدّين والعقيدة (المتنبي، د.ت: 244/3)، ثمّ إنّه تجاوز ذلك إلى إحالة أخرى: (نَزَّلَ عَلَيْكَ الكِتابَ بالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِما بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوراةَ والْإنجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى للنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقانَ) (آل عمران: 3–4)؛ ليصف لفظ الممدوح من جماله وحُسن أدائه أنّه لو سمع لَما أحوج إلى تنزيل تلك الكتب، على أنّه استدرك على ما قال، وكأنّه فطن إلى أنّه بالغ فقدّمها بحرف "لو" خروجًا من هذا الإشكال إلى إشكالٍ آخرَ، فهل كان الشّاعر مقتنعًا بما يقول؟ أم أنّه جعل الفنّ والإبداع فوق كلّ ذلك، وخروجًا إلى معانٍ لم يُسبق إليها، وتلاعبًا في توظيف التناصّ حتى لو أدّى ذلك إلى التحكّم في أمور الغيب؟ فأخرج التناصّ عن مجراه إلى مجرى الشّرط في الفعل، والأداء الفنيّ المشكل، ثمّ جاء في البيت الأخير ليقول إنّ طالبي العطاء لو نالهم عطاؤك قبل أن تعطيهم لَما احتاجوا إلى الأمل الملازم للنفوس، لكنّ الفنيّة والصّنعة والإغراق تطغى على المبدع حتى لتخرج به عن حدّ المألوف، بل المقبول المُستساغ إلى ما وراء ذلك، فمزج من عدّة آيات تناصًّا أحال إليه وصولاً إلى غرضه، كأنّ نصّه لوحة فسيفساء (ناتالي، 2012: 38)، وفنيّة في تقاطع الأقوال المتعدّدة من نصوص أخرى، وتحويل من غيرِ تأثير بعضِها في بعض. (ألان،2011: 55).

ويستعين أبو الطيّب المتنبّي بالتناصّ معَ القرآن لينطلق منه إلى معانٍ رتّبها في نفسه خدمة لغرضه ومنهجه، فالله سبحانه وتعالى أمر المؤمنين بتلاوة القرآن الكريم وقراءته، فقال سبحانه: (فَاقْرَأُوا ما تَيَسَّرَ من القرآن)، وقال: (فَاقْرَأُوا ما تَيَسَّرَ مِنْهُ) (المزمّل: 20)، وقال في وصفهم: (إنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتابَ اللهِ وَأَقامُوا الصَّلاةَ) (فاطر: 29)، وغير ذلك من الآيات التي تحمل هذا المعنى، لكنّ أبا الطيّب يخرج منها إلى معانٍ يريدها، ومن ذلك قوله (المتنبي، د.ت: 232/1): (الكامل)

لا خَلْقَ أَسْمَحُ مِنْكَ إلاَّ عارِفٌ
بِكَ رَاءَ نَفْسَكَ لَمْ يَقُلْ لَكَ هاتِها
غَلِتَ الَّذي حَسَبَ العُشورَ بآيةٍ
تَرْتيلُكَ السُّوراتِ مِنْ آياتِهـــا

إذ تجاوز تلاوة القرآن الكريم والأمر بقراءته إلى وصف قراءة الممدوح بأنّها معجزة ثانية غير معجزة القرآن؛ فترتيله في حدّ ذاته معجزة لمن سمعه، بل أبعد من ذلك؛ إذ وصل به الأمر إلى أن يقول إنّ مَن ظنّ أنّ القرآن معجزة حَسْبُ أصابه الخطأ؛ لأنّ تلاوة الممدوح معجزة أخرى مصاحبة لمعجزة القرآن الكريم (المتنبي، د.ت: 233/1)، فخرج من معجزة القرآن الكريم المنزّل إلى أنّ المعجزة هي حُسن تلاوتك للقرآن، فما إنْ يُلمح المعنى في القرآن الكريم حتى يركّب عليه معنًى ذاتيًّا متناسبًا معَ غرضه تنويهًا إلى فكرة في نفسه من غير أن يصرّح بها (واصل، 2011: 110). وعليه، فإنّه يخرج من جزئيّة قرآنيّة في قصّة نوح، عليه السّلام، هي الطّوفان والغرق؛ ليحيل المتلقّي عليها، مظهرًا قدرة واضحة في توظيفها لأجل معانيه الرائدة، فيقول في مدح مساور بن محمّد الرّوميّ (المتنبي، د.ت: 254/1):(الكامل)

لَوْ كُنْتَ بَحْرًا لَمْ يَكُنْ لَكَ ساحِلٌ
أو كُنْتَ غَيْثًا ضاقَ عَنْكَ اللُّوحُ
وَخَشيتُ مِنْكَ على البِلادِ وأَهْلِها
ما كانَ أَنْذَرَ قَوْمَ نوحٍ نـوحُ
عَجْـــــزٌ بِحُـــرٍّ فاقَـــةٌ وَوَراءَهُ
رِزْقُ الإلَــــــهِ وبابُكَ المَفْتــوحُ

فاتّخذ من جزئيّة إنذار نوح، عليه السّلام، قومَه بالطّوفان؛ ليخرج منها إلى وصف عطاء الممدوح بأنّه عمّ الأرض وغطّاها، فكأنّ عطاءه مشابه لطوفان نوح حين وصفه القرآن الكريم، فقال: (إِنَّا أَرْسَلْنا نُوحًا إلى قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ) (نوح: 1)، وقال في ذلك العذاب: (وَلَقَدْ أَرْسَلْنا نُوحًا إلى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إلّا خَمْسِينَ عامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ) (العنكبوت: 14). ولمّا كان الإنذار قائمًا على الطّوفان، ذلك العذاب الأليم، فإنّ الشّاعر أسقط ذكر الطّوفان، وأخذ جزئيّته، ثمّ ركّبها على خشيته هو نفسه على البلاد، وتلك خشية نفسيّة لا يُراد معناها إنّما يُراد منها المدح والثناء؛ فالتعالق ما بين طوفان نوح وعطاء الممدوح هو التغطية، امتصّها من الآية ثمّ أدرجها في شعره، وذلك شأن أبي الطيّب في المعاني؛ يورد المعنى المستقرّ في أذهان الناس

ليقفز إلى معنًى بعيدٍ متجاوزًا آفاقًا أخرى؛ تصويرًا لرؤية نفسيّة عالية انطبعت في ذهنه؛ لإعجابه بشعره وتفوّقه به، فتراه يقول (المتنبي، د.ت: 374/2):(الرمل)

إنَّ هذا الشِّعْرَ في الشِّعْرِ مَلَكْ
سارَ فَهْوَ الشَّمْسُ والدُّنيا فَلَكْ
عَـــدَلَ الرَّحْمَـــنُ فيـهِ بَيْنَنَـــا
فَقَضى باللَّفْظِ لي والحَـــمْدِ لَــكْ

إذ التقت تلك النفسيّة العالية معَ قوافٍ ومعانٍ شعريّة رائدة، فأخذ يصدح بما يتلاءم معَ شخصيّته وتألّقه، وما اتّكاؤه على معاني القرآن الكريم ليركّب عليها معانيَ أخرى إلا لأنّه يلحظ شعره وتفوّقه في نظمه وإبداعه في معانيه، فيقول (المتنبي، د.ت: 367/3):(البسيط)

أَنا الّذي نَظَرَ الأَعْمى إلى أَدَبي
وَأَسْمَعَتْ كلماتي مَنْ بِهِ صَمَمُ
أنامُ مِلْءَ جُفُوني عَنْ شَوارِدِها
وَيَسْهَرُ الخَلْقُ جَرّاها وَيَخْتَصِمُ

ومن تلك النفسيّة اتّخذ التناصّ الدينيّ– القرآنيّ طريقًا إلى عُلُوّ النصّ، ثمّ مزجه على نحوٍ جديد ليصل إلى أغراضه العميقة. (ألان، 2011: 61، 79).

ويوم المعاد يوم عظيم وصفه القرآن الكريم، وجعله لله سبحانه وتعالى، يُبدئ الخلق ثمّ يعيده، فقال سبحانه: (كَمَا بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعيدُهُ) (الأنبياء: 104)، وقال: (إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ) (البروج: 12–13)، لكنّ الشّاعر يذكر المعاد للمدح، فيقول في عليّ بن إبراهيم التنوخيّ (المتنبي، د.ت: 362/1): (الوافر)

وَلَكِنْ هَبَّ خَوفُكَ في حَشاهُمْ
هُبُوبَ الرِّيحِ في رِجْلِ الجَرادِ[6]
وَماتُــوا قَبْــلَ مَوتِهِم فلمّــا
مَنَنْتَ أَعدْتَــهُمْ قَبْــلَ المَعادِ

وذلك معنًى أخذه من الآيات إحالة، ثمّ نفذ منه إلى معنى المدح وتصوير الممدوح كأنّه أحياهم بعد موتهم قبل أوانهم، فغدت الصّورة أكثر عمقًا بتوظيف التناصّ، وظهر الممدوح كأنّه متصرّف في كلّ شيء حتى في الناس بما وهبه الله من قوّة، وبما زرع في نفوس أعدائه من هَيبته، فاستدعى يوم المعاد بقالب جديد مليء بالتجارب والحقائق، وبذا غدا النصّ خصبًا منفتحًا على آفاق علويّة مشرقة، ورؤًى متعدّدة الانفتاح الدّلاليّ (عطا، 2007: 3).

وفي سياق متّصل قال سبحانه وتعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنا الْإِنْسانَ مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ) (الحجر: 26)، وقال: (وَلَقَدْ خَلَقْنا الإِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ) (المؤمنون: 12)، وتلك قضيّة مستقرّة في أذهان الخلق ومعتقدهم، وأبو الطيّب يأخذ تلك الجزئيّة القرآنيّة –الطّين والصَّلصال– تعالقًا معَ النصّ القرآنيّ للمغايرة بين طينة الممدوح وطينة الخلق، متفوّقًا بذلك المعنى لأغراضه، يقول (المتنبي، د.ت: 198/3): (الخفيف)

رَجُلٌ طِينُهُ مِنَ العَنْبرِ الوَرْ
دِ وَطِينُ العِبادِ مِنْ صَلْصالِ
فبقِيّــاتُ طينِهِ لاقَتِ الما
ءَ فَصارَتْ عُذوبَةً في الزُّلالِ

فإنه لمّا أراد تفوّق الممدوح جعله مميّزًا عن غيره حتى في أصل الخلق وبدء النشء، فإذا كان الناس من طين فإنّه من عنبر الورد، فأخذ من القرآن الكريم مبدأ الخلق من طين ثمّ انطلق إلى المعنى الذي يريده مغايرًا أساس الخلق والتكوين؛ لأنّه لا شبه بينه وبين الخلق إلا في الجسم والصّورة حَسْبُ، وقدّم ذلك بتناصّ قرآنيّ لم يوصف به إلا رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، فقال (المتنبي، د.ت: 196/3): (الخفيف)

والجِراحاتُ عِنْدَهُ نَغَمــاتٌ
سَبَقَتْ قَبْـلَ سَيْبِهِ بِسُؤالِ
ذَا السِّراجُ المُنيرُ هذا النَّقِيُّ الْـ
جَيْبِ هذا بَقِيَّةُ الأَبْدالِ[7]

فهذا ممّا وُصف به الرّسول– صلّى الله عليه وسلم-: (يا أَيُّها النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلى اللهِ بِإِذْنِهِ وَسِراجًا مُنِيرًا) (الأحزاب: 45–46)، ثمّ أضاف إليها أبياتًا عظيمة في المدح والثناء، عند ذلك وجد نفسه بعد هذه المقدّمة المتناهية في المدح مضطرًّا إلى أن يصف طينه قائلاً إنّه من عنبر الورد، بينما طين الناس من صلصال، فلعلّه كان لِزامًا عليه أن يقول ذلك بعد ما بالغ في وصفه ونعته، وكأنّه يلمح أُذن المتلقّي وعقله، فيحسّ أنّ المتلقّي يقول: أَمِنَ البشر هو أم يختلف عنهم؟ (انظر: الإدريسي، 2010: 287) ففاجأه بأنّه من البشر لكنّ الطّين اختلف، ولولا أنّه قدّمها بقوله "رجل" لَحَسِبَ المتلقّي والسّامع أنّه يتحدّث عن مَلَكٍ أو ما فوق البشر، ثمّ بدت لفتة صوفيّة حين وظّف لفظة الأبدال من ألفاظ الصّوفيّة التي ظهرت كثيرًا في ديوانه (انظر: البديعي، 1963: 384، عبيدات، 2002: 250، ضيف، 1960: 313، 318).

وعندما مدح عَضُد الدّولة وذكر وقعة وهْسوذان بالطَّرْم، أضفى عليه صفاتٍ من النّور والبهجة والإشراق، فقال (المتنبي، د.ت: 306/3):(الكامل)

في وَجْهِهِ مِنْ نُورِ خالِقِهِ
قُدَرٌ هيَ الآياتُ والرُّسُلُ
وإذا القُلوبُ أَبَتْ حُكومَتَهُ
رَضِيَتْ بحُكْمِ سُيُوفِهِ القُلَلُ[8]

فكأنّه استلّ آيات النّور في وصف المؤمنين من قوله تعالى: (يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِناتِ يَسْعَى نُوْرُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِم وَبِأَيْمانِهِم) (الحديد: 12)، لكنه لم يكتفِ بذلك بل جعل هذا النّور رسلاً وبينات وآيات تؤكّد صدقه وتدلّ على إعجازه، من قوله تعالى: (قَدْ جاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ) (آل عمران: 183)، أو قوله تعالى: (وَلَقَدْ أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلاً إلى قَوْمِهِمْ فَجَاءُوهُمْ بالْبَيِّناتِ) (الرّوم: 47)، فتعالق معَ النصّ القرآني بأنّ ذلك النّور في وجهه معجزة من الله تعالى تدلّ على مكانته وفضله حتى يتبرّك به، ولولا ذلك ما قدّمها بقوله (المتنبي، د.ت: 306/3):(الكامل)

إنْ لَمْ تُخالِطْهُ ضَواحِكُهُمْ

فَلِمَنْ تُصانُ وتُذْخَرُ القُبَـلُ

فهو يستحقّ التقبيل تبرّكًا به وإجلالاً لقدره. على أنّه اتّخذ التناصّ معَ القرآن من عدّة مواضعَ تجلّيات أظهرها في مدحه والثناء عليه، فأدخله؛ أي التناصّ بسلاسة من غيرِ إقحام، فتبدّى في ذاته (ناتالي، 2012: 25).

ويستلهم المتنبّي معانيَ القرآن الكريم لوصف حاله حين فارق الجِنان والأحباب، وذهبت بهجة الدّنيا، فتمثّل ما حصل لأبينا آدم، عليه السّلام، قائلاً في مدح عَضُدِ الدّولة من قصيدته في شِعْب بوّان (المتنبي، د.ت: 256/4): (الوافر)

أبوكُمْ آدَمٌ سَنَّ المعاصِي

وَعَلَّمَكُمْ مُفارَقَةَ الجِنانِ

وهي إحالة إلى جزئيّة المفارقة والمعصية من الآية: (فَأَكَلا مِنْها فَبَدَتْ لَهُما سَوْءَاتُهُما وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِما مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهَ فَغَوى) (طه: 121)؛ فالشّاعر يقدِّم من خلال التناصّ رؤية إنسانيّة عميقة تجسِّد حقيقة الاغتراب الإنسانيّ في تناصّ مع المعصية الأولى/خروج آدم من الجنّة، وفصول التّغرُّب الإنسانيّ الباكر حين فارق مكانه الأثير/الجنّة، ليسقط في مسالك التّردّي وصنوف العذاب التي لا تنتهي. وواضح ما يقيمه الشّاعر هنا من توازٍ بين حالتين: حالة آدم الذي فارق الجنّة ليستقرّ به المقام في الدّنيا ودروبها المضيعة، وحالة المتنبّي الذي يصرّ على مغادرة شعب بوّان/الجنّة مختاراً طريق الحرب والنّزال: "أعن هذا يُسار إلى الطّعان؟" (المتنبي، د.ت: 255/4). ويكمن تشابه الموقفين في ترك مكان الرّاحة والمتعة والانتقال إلى مكان المشقّة والعناء. غير أنّ الشّاعر ينحرف بدلالة الانتقال هذه، ليصوِّر من خلالها تميّز ذاته وفرادتها، تلك الذّات التي لا تركن إلى السّهل القريب، مفضّلة عليه دائماً الغاية الصّعبة والهدف البعيد. وعليه، فقد كان هذا التناصّ مفيدًا في تقديم غايتين، الأولى: تأكيد عمق غربة الشّاعر التي لم يُجْدِ أمامَها جمال المكان وسحره الأخّاذ. والثانية: إبراز اختلاف الذّات وتميّزها الواضح عن الآخرين.

وإذا كانت متانة شعر المتنبّي وإحكامه يُرَدّان إلى الشِّعر الجاهليّ (المحاسني، 1961: 42)، فإنّ النّاظر في ديوانه يَلحظ كذلك في غيرِ موضع تأثّره بعبارات القرآن الكريم صياغةً ولونًا زاهيًا، ممّا زاد في تلك المتانة وذلك الإحكام، من مثل عبارة: الصّلاة والسّلام، في قوله تعالى: (أُوْلَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ) (البقرة: 157)؛ إذ قال مادحًا سيف الدّولة (المتنبي، د.ت: 99/1): (المتقارب)

وَإنّي لأُتْبِعُ تَذْكارَهُ

صَلاةَ الإلهِ وسَقْيَ السُّحُبْ

وَأُثْنِي عليهِ بآلائِهِ

وَأَقْرُبُ مِنْهُ نَأَى أَوْ قَـرُبْ

فإذا ذُكر صلّى عليهِ وسلّمَ ودعا له بالسُّقيا. وكعادته يخرج إلى معانٍ أخرى ليرفع من شأن ممدوحه إلى أعلى غاية؛ إذ رأى أنّ ذكره والصّلاة عليه غير كافية، فأردف بذكر آلائه، وهي من قوله تعالى: (فَاذْكُرُوا آلاءَ اللهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (الأعراف: 69). ومن تلك الإحالة يورد ذكر الصّلاة والسّلام في رثاء والدة سيف الدّولة، فيقول (المتنبي، د.ت: 12/3): (الوافر)

صَلاةُ اللهِ خالِقِنا حَنوطٌ

على الوَجْهِ المُكَفَّنِ بالجَمالِ[9]

ولعلّ ذلك التعبير بالصّلاة والسّلام على آلِ البيت وغيرهم من الأشراف يعود إلى تشيّع المتنبّي وعلويّته (ضيف، 1960: 313، شاكر، 1987: 167)؛ إذ يُكثر هؤلاء من الصّلاة على آلِ البيت ومن انتسب إليهم، ومن مثل ذلك قول أبي الطيّب في مدح سيف الدّولة (المتنبي، د.ت: 396/3):(الطويل)

عَلَى وَجْهِكَ المَيْمُونِ في كُلِّ غارَةٍ

صَلاةٌ تَوَالي مِنْهُمُ وَسَلامُ

ومن ذلك التأثّر استقى من القرآن الكريم الصّلاة والسّلام على عباد الله الأنبياء، وهي مختصّة برسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، ومن أبلغ العبارات في هذا السِّياق، حين أمر الله سبحانه بالصّلاة والسّلام على الرّسول: (إِنَّ اللهَ وَمَلائِكَتَهِ يُصَلُّونَ على النَّبِيِّ يا أَيُّها الَّذين آمَنُوا صَلُّوا عَلَيهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيما) (الأحزاب: 56). لكنّ المتنبّي استشعر عِظَمَ دَلالتها ووقعها، فامتصّها ثمّ أدرجها في شعره مدحًا لسيف الدّولة. ومن العبارات القرآنيّة التي استثمرها لأجل المدح، "الحَمد"، ومن ذلك قوله في مدح كافور (المتنبي، د.ت: 176/1):(البسيط)

فالحَمْــدُ قَبْلُ لَهُ والحَمْدُ بَعْدُ لها

وَلِلْقَنا ولإِدْلاجِي وتَأْوِيبي

وكَيْفَ أَكْفُرُ يا كافُورُ نِعْمَتَـها

وَقَدْ بَلَغْتَكَ بي يا خَيْرَ مَطْلُوبِي

فاستلهم قول الله تعالى: (لَهُ الْحَمْدُ فِي الأُوْلَى وَالْأَخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيهِ تُرْجَعُونَ) (القصص: 70)، ثمّ جعل الحَمد ضدّ الكفر في البيت الثاني؛ تأكيدًا لمعنى الحَمد المعهود. وكرّر الحَمد في مدح أبي أحمد عبدالله بن يحيى البحتريّ المنبجيّ، فقال (المتنبي، د.ت: 126/2):(الطويل)

تَرَ المَلِكَ الأَرْضِيَّ والمَلِكَ الّذي

لَهُ المُلْكُ بَعْدَ اللهِ والحَمْدُ والذِّكْرُ

وكأنّه أحسّ بأنّ الحَمد أجمل الثناء والمدح، فجاء به في شِعره مستثمرًا قدسيّة عبارات القرآن الكريم. وعلى عادة المتنبّي في الجري خلف أبلغ العبارات وأجملها فإنّه وظّفها على أسلوب القرآن الكريم بـِ (أل) التعريف؛ ليكون الحَمد هو الحَمد المعهود المعروف، وليس أيّ حَمد آخرَ، وفي كلّها انفتاح على النصّ القرآنيّ وإحالة عليه. وممّا يشبه الحَمْدَ والثناءَ، الاستغفارُ، من قوله تعالى: (وَاسْتَغْفِرُوا اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (المزمّل: 20) وقوله: (يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ) (نوح: 4)، فتراه يقول لطاهر العلويّ (المتنبي، د.ت: 146/1):(مجزوء البسيط)

الطيّبُ مِمّا غَنِيتُ عَنْهُ

كَفَى بقُرْبِ الأمِيرِ طِيبا

يَبْني بِهِ رَبُّنا المَعَـــالـي

كما بِكُمْ يَغْفِرُ الذُّنُوبـا

ويعود ذلك إلى تأثّره بالفكر الشّيعيّ؛ إذ إنّهم يظنّون بآلِ البيت أنهم أهل المغفرة لقربهم من رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، فوظّفها توظيفًا مناسبًا معَ تطلّعه إلى تركيب معانٍ جديدة في المدح والثناء إحالة عَقَدِيّة. وعليه، فإنّه ينفذ من الاستغفار للممدوح إلى معنًى جديدٍ مبتكر، فتراه يقول معزّيًا أبا شجاع عَضُدَ الدّولة بعمّته (المتنبي، د.ت: 213/1):(السريع)

فَلا قَضَى حاجَتَهُ طَـالِبٌ

فُؤَادُهُ يَخْفِقُ مِنْ رُعْبِهِ

أَسْتَغْفِرُ اللهَ لشَخْصٍ مَضَى

كانَ نَداهُ مُنْتَهى ذَنْبِهِ

فالاستغفار للمؤمنين من قوله تعالى: (رَبَّنا اغْفِرْ لَنا وَلِإخْوانِنا الَّذينَ سَبَقُونا بِالإيمانِ) (الحشر: 10). لكنّ الشّاعر يخرج إلى معنًى جديد، هو أنّ غاية ذنب الممدوح الإسراف في العطاء، وذلك ليس في حاجة إلى الاستغفار، لكنها لفتة أحالها إلى نصّ مقدّس مُكْسِبًا نصّه ثقة عالية، وغلّفها بطريقته في الوصف والثناء فكان أعظم ذنب اقترفه حُسن تهلّله للسائل، فكأنّ المتنبي بهذه الفطنة والتجديد في المعاني نقل معانيَ الأفعال ودَلالتها إلى قاموسه ودَلالاته الشخصيّة، وقد عُرف عنه تمكّنه اللّغويّ، الذي أهّله لامتلاك قاموس خاصّ به في بعض الألفاظ (انظر: السامرائي، 1977: 198، الثعالبي، 2000: 263/1).

وظهرت في ديوان أبي الطيّب عدّة مواضعَ تناصّ فيها معَ القرآن الكريم، تصويرًا لمشاهدَ أو أداءً لمعانٍ، وصل بها إلى غايته من المراد والإفهام، فمدح سيف الدّولة، ثمّ وصف خيله وقد وصلت ديار الرّوم منتصرة، والقتلى ملقاة في كلّ جانب، وبذا تعالق معَ صور العذاب في القرآن الكريم: (فَتَرَى الْقَوْمَ فِيها صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ) (الحاقّة: 7)، فقال (المتنبي، د.ت: 102/3): (الطويل)

تُسايِرُها النِّيرانُ في كُلِّ مَسْلَكٍ

بِهِ القَوْمُ صَرْعى والدِّيارُ طُلولُ

وَكَرَّتْ فَمَرَّتْ في دِماءِ مَلَطْيَةٍ

مَلَطْيَةُ أُمٌّ للْبَنِـــينَ ثَكُـــــولُ[10]

فاستحضر صورة العذاب من نصّ مقدّس ليحيل الذاكرة إليه بأنّ عذاب سيف الدّولة شبيه بعذاب الله، خروجًا بالمعاني إلى مراده؛ فنيّة في الإحالة وتصويرًا مبدعًا.

ويكرّر العبارة نفسها، فيقول (المتنبي، د.ت: 273/1): (الطويل)

مُخَضَّبَةٌ والقَوْمُ صَرْعَى كَأَنَّها

وإنْ لَمْ يَكونُوا ساجِدِينَ مَساجِدُ

تُنَكِّسُهمْ والسَّابِقَــاتُ جِبـالُهُمْ

وَتَطْعُنُ فِيهِمْ والرِّماحُ المَكايِــــدُ

ففي الوقت الذي أدخل التناصّ سلسلاً ملتحمًا بالجملة متبدّية بذاتها، فإنّه تعدّاه إلى إحالة أخرى فصوّر حال انكبابهم على الأرض صرعى كأنّهم لشدّة سكونهم سُجّدًا، من قوله تعالى: (إذا تُتْلى عَلَيهِمْ آياتُ الرَّحْمنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا) (مريم: 58). فلُحِظ كيف تناسق التناصّ القرآنيّ معَ شعره مصوّرًا حال مدينة الرّوم في كثرة القتلى وتناثرهم في كلّ مكان بصورة هلاك قوم عاد، ثمّ أخذ جزئيّة (الخشوع) ليصوّر ذُلَّهم وهم موتى كأنّهم في سجود، وهو تناسق نفذ به من صورة إلى أخرى أبعد في الإحالة، وأدقّ في التصوير، وبذا فإنّ الشّاعر دخل في متخيّل الطِّرس[11] فاشتقّ نصًّا من نصّ سابق بطريق المحاكاة أو التحويل، فكأنّ نصّه من الدرجة الثانية (عبدالواحد، 2003: 14)؛ إذ إنه ما تكاد تمّحي من ذاكرته صور القرآن المشرقة، حتى ركّب على الصّورة صورة أخرى ما تزال ماثلة في أذهان المتلقّين (انظر: ناتالي، 2012: 176).

وممّا يظهر أنّ عباراتٍ تكرّر ذكرها في ديوان أبي الطيّب، من مثل: الضّلال، التي استثمرها لأجل المدح والهجاء، وتعدّ هذه لمحة فنيّة من حيثُ إتيانُهُ بالنصّ نفسه من القرآن الكريم مرّة مدحًا وأخرى هجاء. فعندما خرج من مصر، قال يهجو

كافورًا (المتنبي، د.ت: 44/1):(المتقارب)

فَما كانَ ذلكَ مَدْحًا لَـهُ
وَلَكِنَّهُ كانَ هَجْوَ الوَرَى
وَقَدْ ضَلَّ قَوْمٌ بأَصْنامِهِمْ
فأَمّا بزِقِّ رياحٍ فَـلا

فامتصّ عبارة ضلّ قوم، من قوله تعالى:(وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ) التوبة: 115)، لكنه ركّب عليها لفظة الأصنام، من قوله تعالى: (وَتَاللهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تَوَلُّوا مُدْبِرِينَ) (الأنبياء: 57)، وبعد أن تمّ له التركيب تناصًّا معَ كتاب الله وإحالة عليه، وظّفه تعجّبًا: كيف يضلّ قوم برجل منتفخ كزقّ الرّيح، ليس فيه شيء يوجب طاعته وتملّكه عليهم! فتعدّى ذلك الوصف والتناصّ القرآنيّ إلى غاية أبعد هجاءً وتعجّبًا، مستثمرًا جزئيّة الضّلال ومحيلاً إليها.

وفي المقابل، يوظّف الضّلال مدحًا لمحمّد بن عُبيدالله العلويّ، وكان أنشدها في صباه، فقال (المتنبي، د.ت: 298/1): (المنسرح)

يا عَاذِلَ العَاشِقينَ دَعْ فِئَـةً
أَضَلَّها اللهُ كَيْفَ تُرْشِدُها
لَيْس يَحِيكَ المَلامُ في هِمَمٍ
أَقْرَبُها مِنْكَ عَنْكَ أَبْعَدُها[12]

فعبارة– أضلّها الله– من قوله تعالى: (أَتُرِيْدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللهُ) (النّساء: 88)، وقوله تعالى: (فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللهُ) (الرّوم: 29)، لكنه جاء بها تعجّبًا، فمن يحاول جاهدًا أن يرشد غارقًا في ضلاله؟! إنّها عبثيّة. وعلى الرّغم من ذلك فإنّه استثمرها بيسر وسهولة متناسقة في مكانها، وغلّفها بلفتة فنيّة بعد أن جاء بها على أسلوب التعجّب تكثيفًا للمعنى وتقويةً له.

وتراه يفيد من وصف القرآن الكريم للضّيق النفسيّ بما يصاحبه من حالة حرج وضنك، فيقول في مدح سعيد بن عبدالله بن الحسين الكلابيّ، واصفًا قوّة خيله وثقلها على الأعداء (المتنبي، د.ت: 168/3):(البسيط)

لَمَّا رَأَتْهُ وَخَيْـــلُ النَّصْـــرِ مُقْبِلَةٌ
والحَرْبُ غَيرُ عَوانٍ أَسْلموا الحِلَلا[13]
وَضَاقَتِ الأَرْضُ حتّى كانَ هارِبُهُمْ
إذا رأَى غَيرَ شَيْءٍ ظَنَّهُ رَجُـلا

ففي البيت الثاني يتعالق معَ قوله تعالى في وصف الحرج والضّيق: (وَعَلى الثَّلاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إذا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الأَرْضُ بِما رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ) (التوبة: 118)؛ ليحيل إليه ويكسب نصّه خصوبة دينيّة. لكنه تابع الوصف ليصل إلى حالة الدّهشة والهلع التي تعتري الخائف المنهزم، ليقول إنّه يخاف من لا شيء، فكأنّ الرّعب تغلغل في أعماق نفسه حتى صار يرى أشياء تتبدّى له كشأن الذي أصابه الوسواس، وتلك غاية في تصوير الخوف، ويُلحظ أن المتنبي يتكئ هنا على التناصّ القرآنيّ في الصّدر ليفتح أفقًا جديدًا من المعنى في العجز.

ولمّا كان المتنبّي يمتلك نفسيّة لا تقبل الذُّلّ، ولا ترضى الضّيم كما يذهب، بل يطلب المعالي حتى لو كان فيها حتفه، فإنّه يقول في مدح عبدالرّحمن بن مبارك الأنطاكيّ، واصفًا نفسه (المتنبي، د.ت: 193/3):(الخفيف)

ما تُرِيدُ النَّـــوى مِنَ الحَيَّـــةِ الذّوّا
قِ حَـــرَّ الفَلا وَبَرْدَ الظِّــلالِ[14]
فهْوَ أَمْضَى في الرَّوْعِ مِن مَلَك المَوْ
تِ وأَسْرى في ظُلْمَــةٍ مِنْ خَيالِ
وَلِحَـتْفٍ في العِـــزِّ يَدْنُـو مُحِبٌّ
ولِعُمْرٍ يَطُولُ في الذُّلِّ قالي[15]

فوظّف عبارة "ملك الموت" من قوله تعالى: (قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إلى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ) (السجدة: 11). لكنه حلّق في خياله إلى أبعد من ذلك حين وصف نفسه في مضائها نحوَ العلوّ والفَخار بأنّها أشدّ سرعة من ملك الموت؛ إذ هو لا يخاف شيئًا طلبًا للعزّ والشّرف، مبتعدًا عن الذُّلّ والصَّغار؛ وبذا يتّضح في استثماره عبارة "مَلَك الموت" بُعْدٌ ذاتيّ بدا من نفسيّة عاشت التجارب وقاست المِحن، فأفاد من تلك العبارة شدّة السُّرعة والمفاجأة، وتوظيفًا للحذر والتعلّق بالمعالي، فكما مَلَكُ الموت حين ينجز ما يطلب منه من غير تباطؤ، فكذلك نفسه في طلبها للمعالي، ثمّ تعدّى تلك السُّرعة إلى طيف الخيال في الظّلمة كي يأتي بمعنًى قريب محسوس. وبذا، فإنه تصوّر المتلقّي يحاوره في سرعة مَلَكِ الموت، فنقله إلى سرعة الخيال والخاطر وطيفهما في الظّلام، وهو يقطع الشّرق إلى الغرب بسرعة غير متوقّعة، فأحال إلى سرعة مَلَكِ الموت ثمّ قفز إلى الطّيف.

التناصّ الإشاريّ الرّمزيّ

يعدّ انفتاح النّصّ الشِّعريّ على خارجه وعلى العالم وسيلة من وسائل توسيع النّصّ وتكثيف المعنى. وعليه، فالرّمز والإشارة نوع من الوسائل التي يدرك بها الشّاعر ما فاته من معانٍ قد لا يتّسع النّصّ لاحتوائها، فيوظّفها دعمًا لرأيه وبلوغ قصده، فتحلّ دَلالته محلّه، وقد تكون شخصيّة تراثيّة أو تاريخيّة أو واقعيّة مبتكرة (واصل، 2011: 153). ويتميّز التناصّ الإشاريّ الرّمزيّ عن الإحاليّ بأنّه يوظّف شخصيّاتِ التّراث إشارةً ورمزًا واكتفاءً بها عن غيرها في وصول المُراد

والهدف، عن طريق استدعائها وتحويلها أو تحميلها تجربة معاصرة تضاف إلى تجربتها التي عُرفت بها تاريخيًّا. (واصل، 2011: 151).

وعليه، فإننا نلمح أبا الطيّب يولج التناصّ ملتحمًا بشعره بعد أن يصبغه بإبداعه، من غيرِ أن يحسّ المتلقّي تنافرًا بينهما، يقول في وصف معركة لسيف الدّولة وجيشه (المتنبي، د.ت: 181/4):(الكامل)

والطُّرْقُ ضَيِّقَةُ المَسالِكِ بالقَنَا

والكُفْرُ مُجْتَمِعٌ على الإيمانِ

نَظَرُوا إلى زُبَرِ الحَديدِ كأَنَّما

يَصْعَدْنَ بَينَ مناكِبِ العِقْبانِ(16)

وَفَوارِسٍ يُحْيي الحِمامُ نُفُوسَها

فَكأَنَّها لَيْسَتْ مِنَ الحَيَوانِ

فأشار إلى زُبر الحديد، من قوله تعالى: (آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إذا سَاوى بَيْنَ الصَّدَفَينِ قَالَ انْفُخُوا) (الكهف: 96)، في وصف ذي القرنين حين بنى سدّ يأجوج ومأجوج. على أنّ الشّاعر دمجها خدمة لغرضه ورمزًا لجيش سيف الدّولة، فغدت الصّورة لديه ذات صِبغة شاعريّة؛ إشارة إلى قوّة الجيش ومنعته؛ وبذا وظّف التناصّ معَ القرآن الكريم توظيفًا آخرَ، رمزًا بإشارة واضحة بعيدة، فصورة جيش الكفر في كثرتهم كيأجوج ومأجوج، أمّا جيش سيف الدّولة فسدّ منيع كسدّ ذي القرنين. وهكذا، فقد حملت الصّورة بالتناصّ تكثيفًا للمعنى، فجاءت مُنتجةً صورتين متقابلتين مستعينة باللُّحمة اللغويّة الإيحائيّة البعيدة، التي أضفتها الجملة القرآنيّة على المعنى الشِّعريّ؛ لذا تراه استخدم الفعل الماضي مسندًا إلى واو الجمع مبالغة في تضخيم الصّورة من استثمار دَلالة الفعل الماضي على ثبوت الحدث، ودَلالة واو الجمع على الكثرة، فهي صبغة متنبئيّة دمجها أبو الطيّب، ثمّ انطلق منها إلى أبعد المعاني، وفي ديوانه مواضعُ عديدةٌ من مثل هذا التناصّ القرآنيّ (انظر مثلاً: المتنبي، د.ت: 20/1، 158، 377، 118/2، 203، 100/4، 265).

وتزدحم المعاني لدى شاعرنا حتى ليخيّل للمتلقّي أنّه ما وظّف التناصّ إلا لأجل إشغال فكره بالمعنى، ولفت نظره إلى أبعد غاية. وفي هذا السِّياق، يتحدّث عن رجل جاءه فأنشده غريبًا من الشِّعر، ولمّا كان المتنبّي لا يرى شاعرًا فوقه فقد عدّ هذا الرّجل كمن يبيع البضاعة لصاحبها؛ فخرج بصيغة جديدة مشيرًا إلى النّصّ القرآنيّ؛ إذ قال (المتنبي، د.ت: 145/1): (الوافر)

تَيَمَّمَنِي وَكيلُكَ مادِحًا لي

وأَنْشَدَني مِنَ الشِّعْرِ الغَريبا

فَآجَرَكَ الإلهُ على عَليلٍ

بَعَثْتَ إلى المَسِيحِ بِهِ طَبيبا

فإشارته إلى المسيح والطّبّ، من قوله تعالى: (وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي المَوتَى بِإِذْنِ اللهِ) (آل عمران: 49)؛ إذ لا حاجة للمسيح إلى طبيب. ولمّا كان المتنبّي رائدًا في الشِّعْر وصنعته، فمن ذا الذي يطربه بشعره بعدُ؟! وبذا شغل ذهن المتلقّي بالدّعاء بالأجر، ثمّ فاجأهُ بأن بعث إليه طبيبًا عليلاً مشيرًا بلفظ (المسيح) الموحي بما وراءه من معانٍ، فأشار به إلى الطّبّ وبالشِّعر إلى نفسه؛ وذلك من تزاحم المعاني وتتابع الإغراق في الإشارة والفلسفة بتناصّ مؤدٍّ غرضًا في مكانه.

وممّا يُلحظ أن تداخل المعاني معَ المتناصّ ولَّد في شعر المتنبّي إبداعاتٍ مغرقةً في العمق والخيال، فتشابُك المعاني ببعضها وتواريها في نفسيّته الممزوجة بعدّة ثقافات فلسفيّة وصوفيّة وفكريّة أنتج لونًا بديعًا في خيالاته، فقال في مدح كافور (المتنبي، د.ت: 172/1):(البسيط)

كَأَنَّ كُلَّ سُؤالٍ في مَسامِعِهِ

قَميصُ يُوسفَ فِي أَجْفانِ يَعْقُوبِ

إذا غَزَتْـــهُ أَعادِيهِ بِمَسْئَلَـةٍ

فَقَدْ غَزَتْهُ بِجَيْشٍ غَيرِ مَغْلُــوبِ

فالمعاني عنده هي سؤال السّائل كيف يكون؟ ثمّ العطاء كيف يجيبه؟ ثمّ قميص يوسف، معَ أجفان يعقوب؟ كلّها متداخلة؛ إذ يقابل سؤال السّائل بالعطاء الجزيل، وقميص يوسف يقابل أجفان يعقوب، وكلاهما (القميص والأجفان) إشارة إلى الآيات وتعالق معَها: (اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذا فَأَلْقُوهُ عَلى وَجْهِ أَبِي) (يوسف: 93)، و(فَلَمَّا أَنْ جَاءَ البَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرا) (يوسف: 96)، على أنّه امتصّ أجفان يعقوب من الآية: (وَابْيَضَّتْ عَيْناهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ) (يوسف: 84)، وممّا سبقها. وعليه، فإنّ هذا التّداخل وذلك التّوارد لتتابع الأفكار في ذهن الشّاعر يُعدّ خروجًا بالمعنى؛ ليقول إنّ فرح الممدوح بالسّؤال كفرح يعقوب حين جاءته البشرى بقميص يوسف، فاستدعى الرّمز والإشارة اختصارًا وتكثيفًا للنّصّ، ثمّ انطلق منهما متّكئًا على التناصّ ليؤكد أنْ لا غالب له سوى جيش السّائلين. وهذه إشكاليّة معنويّة اتّخذت التناصّ طريقًا إلى التصوير والمبالغة وختل الأفكار وتداخلها، وتعدّ من قبيل التراكيب الشِّعريّة التي ما سُبق أبو الطيّب المتنبّي إليها (انظر: المتنبي، د.ت: 162/1).

وينفتح شاعرنا على النّصّ القرآنيّ مستثمرًا جوانب بلاغيّة خدمةً لغرضه وتقويةً لمتانة شعره، ويتّضح هذا في مثل قوله إذ كتب من الحبس إلى السّلطان يستعطفه (المتنبي، د.ت:

346/1):(المتقارب)

دَعَوْتُكَ عِنْدَ انْقِطاعِ الرَّجا
ءِ والمَوتُ مِنِّي كَحَبْلِ الوريدِ
دَعَوْتُكَ لمَّا بَراني الْبِلَـــى
وَأَوْهنَ رِجْلَيَّ ثِقْلُ الحَديـــدِ

فإنّه من شدّة العذاب أحسّ بدنوّ الموت، فجعل التناصّ معَ القرآن شفيعًا له عند السّلطان، من قوله تعالى: (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) (ق: 16)، وهي إشارة لقرب الموت جرّاء ثقل القيد، حمّلها كثافة الرّمز والإشارة بهذه العبارة الموحية؛ جلبًا لنظر السّلطان إلى حاله، نافذًا منها إلى تصوير اقتراب الموت، فجاءت منسجمةً في مكانها من النّصّ الحاضر.

ويمدح مساور بن محمّد الرّوميّ، متّخذًا من إشارات القرآن الكريم في وصف الأمم السّابقة والقرون الخاوية سبيلاً إلى المبالغة مدحًا وثناءً، فيقول (المتنبي، د.ت: 251/1):(الكامل)

أَلْغَتْ مَسامِعُهُ المَلامَ وغَادَرَتْ
سِمَةً على أَنْفِ اللِّئَامِ تَلوحُ
هــذا الّذي خَلَتِ القُرُونُ وذِكْرُهُ
وَحَديثُهُ في كُتْبِها مَشْروحُ

فَذِكْرُ الممدوح مشروحٌ في الكتب السّابقة في ما خلا من القرون، وبذا فقد اتّكأ على النّصّ القرآنيّ، من قوله تعالى: (أفٍّ لَكُما أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتْ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي) (الأحقاف: 17)، فأدّى هذا التعبير غرضًا جميلاً لوصف تقادم الزّمن، جعله الشّاعر إشارة لخلود مدحه وثناء الناس عليه في السّابق والحاضر، وتوظيفًا رائعًا في انتشار ذكره ومكانته.

ولمّا خاطب الله –سبحانه– بني إسرائيل قائلاً: (خُذُوا ما آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا ما فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (الأعراف: 171)، فقد أخذه المتنبّي إشارة ليخاطب قومًا استهزاءً بهم، ومدحًا لسيف الدّولة؛ إذ يقول (المتنبي، د.ت: 28/3):(المتقارب)

خُذُوا ما أَتاكُمْ بِهِ واعْذِرُوا
فإنَّ الغَنيمَةَ في العاجِلِ
وإنْ كانَ أَعْجَبَكمْ عامُكُمْ
فعُودُوا إلى حِمْصَ مِنْ قَابِلِ

فالخطاب قرآنيّ بليغ، استخدمه المتنبّي استهزاءً وتندُّرًا في هؤلاء، لكنّه في الوقت نفسه خالف بين أصل الفعلين: أتاكم = آتاكم؛ لمخالفة المعنى من المجيء إلى الإعطاء؛ تفنّنًا في أفعال اللّغة، ودقّة في تمييز المعنى من المعنى، وإبقاء لأسلوب القرآن الكريم بالإشارة إلى ما هو عليه.

ويستلهم المعنى إشارة من القرآن الكريم، ثمّ يديره على معناه المراد؛ إذ لمّا ذكر القرآن الكريم الأشهر الحُرم، فقال سبحانه: (إنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهِ اثْنا عَشَرَ شَهْرًا في كِتابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَواتِ وَالأَرْضَ مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ) (التوبة: 36)، فإنّ الشّاعر رمز بهذه العبارة لوصف غلمانه في رثاء فاتك، قائلاً (المتنبي، د.ت: 157/4):(البسيط)

قَدْ بَلَّغوا بِقَناهمْ فَوْقَ طاقَتِهِ
وَلَيسَ يَبْلُغُ ما فِيهِمْ مِنَ الهِمَمِ
في الجاهليّةِ إلّا أَنَّ أَنْفُسَهُمْ
مِنْ طِيبِهِنَّ بِهِ في الأَشْهُرِ الحُرُمِ

فلمّا أراد أنّ نفوسهم قد طابت بالقتل واطمأنّت إليه كأنّها في أشهر حُرم، كما سكنت الجاهليّة في الأشهر الحُرم عن القتال (انظر: المتنبي، د.ت: 157/4، عزام، 1963: 50)، فقد أخذ معنى الكفّ عن القتال في الأشهر الحُرم إشارة؛ ليركّبه على وصف الغلمان بأنّ نفوسهم رضيت بالقتال كما رضيت الجاهليّة بالكفّ عن القتال في تلك الأشهر.

ويتّخذ من التناصّ رمزًا لأغراضٍ كامنة في نفسه، وإشارة إلى تفرّده بين من يساكنهم، فيقول في صباه (المتنبي، د.ت: 323/1): (الخفيف)

إنْ أَكُنْ مُعْجبًا فعُجْبُ عَجِيبٍ
لَمْ يَجِدْ فَوقَ نَفْسِهِ مِنْ مَزيدِ
أنا تِرْبُ النَّدى وَرَبُّ القَوافِي
وسِمامُ العِدا وَغَيْظُ الحَسودِ
أنا في أُمَّـــــةٍ تَداركَـــها اللهُ
غَريبٌ كصَالِـحٍ في ثَمـــودِ

فلإعجابه بنفسه وتفرّده عن غيره يرى نفسه غريبًا؛ لذا لجأ إلى التناصّ معَ القرآن الكريم مشيرًا إلى تفرّد صالح، عليه السّلام، في قومه حين لم يعرفوا قدره ومكانه، من قوله تعالى: (وإلى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا) (الأعراف: 73)، فاستدعى شخصيّة النبي صالح، عليه السّلام، وحمّلها تجربة شخصيّة معاصرة، وأظهر في البيت الأول محاكاة لآيات القرآن الكريم حين كرّر لفظ العجب ثلاث مرّات: (وَإنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ) (الرّعد: 5)، ومِنْ ثَمَّ حمّل الرّمز تجربة أخرى بالإشارة إلى عدد الأيام في قصّة صالح، عليه السّلام، بقوله (المتنبي، د.ت: 319/1): (الخفيف)

أَيَّ يَوْمٍ سَرَرْتَنِي بِوِصَالٍ
لَمْ تَرُعْني ثَلاثَةً بِصُدودِ
ما مُقَامِي بِأَرْضِ نَخْلَةَ إلاَّ
كَمُقامِ المَسِيحِ بَينَ اليَهُودِ(17)

فعدد الأيام الثلاثة امتصّها من قصّة صالح –عليه السّلام– عندما أشار إلى السّرور مقابل الصّدود، من قوله تعالى: (فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ) (هود: 65)، فاستدعاها رمزًا بصيغة جديدة إشارة نصيّة إلى اختيار الشّاعر (ناتالي،

2012: 129)، ثمّ عطف على غربته وتفرّده بقصّة عيسى – عليه السّلام– بين اليهود؛ مبالغة في التضادّ بينه وبين من يعيش بين ظهرانيهم، فظهر التناصّ رمزًا ركّز عليه ليوحيَ إلى المتلقّين أنّه يقاسي الغربة وهموم الانفراد، فالتعالق بين القصّتين وموقف الشّاعر من الغربة، كما هو شأن عيسى وصالح، عليهما السّلام، معَ قومهما، وبدت القصيدة ممزوجة من الغزل والفخر وطلب المعالي، لكنّه شكّل منها سياقًا ممزوجًا معَ مشاعره وأحاسيسه إشارة إلى دَلالة الرّمز وإيحاءاته.

وعليه، فإنّ شاعرنا يستثمر الرّمز من النّصّ القرآنيّ موظّفًا دَلالته إشارة إلى فظاعة الأمر، فيقول (المتنبي، د.ت: 347/1): (المتقارب)

وَكُنْ فارِقًا بَينَ دَعْوى أَرَدْتُ
وَدَعْوى فَعَلْتُ بشَأْوٍ بَعيدِ

وفي جُودِ كَفَّيْكَ ما جُدْتَ لي
بِنَفْسي وَلَوْ كُنْتُ أَشْقَى ثَمودِ

إذ وظّف أشقى ثمود رمزًا للقبح وشناعة الفعل، وذلك من قوله تعالى: (إِذِ انْبَعَثَ أَشْقَاهَا) (الشّمس: 12)، وهي من تجلّيات المتنبّي في استحضار الرّمز إشارة إلى أنّه ما كان أشقى ثمود ليلقى ما لقي، ثمّ قدّمها بلفظ (لو) إشارة إلى غاية الصّفة؛ فبغيته واضحة، يخاطبه ليفرّق بين:"أرادَ" مِنْ إرادة النفس، و"فَعَلَ" التي تدلّ على الحدث؛ إذ بينهما فرق بعيد.

ويشاكلها في الرّمز قوله في مدح محمّد بن زريق الطرسوسيّ (المتنبي، د.ت: 198/2):(الكامل)

لَوْ كانَ ذو القَرْنين أَعْملَ رأْيَـــهُ
لمّا أتى الظُّلُماتِ صِرْنَ شُمُوسا

أَوْ كانَ صادَفَ رَأْسَ عازَرَ سَيْفُهُ
في يَوْمِ مَعْرَكةٍ لأَعْيــــا عِيسى

أو كانَ لُجُّ البَحْرِ مِثْلَ يَمينِــــهِ
ما انْشَقَّ حتّى جَازَ فيه مُوسَى

إذ حوت المقطوعة عدّة تناصّات اتّخذها المتنبّي رموزًا متتالية مدحًا وثناءً وتعظيمًا لقدر الممدوح، مازجًا لها بمهارة فنيّة، فوظّف الشّخصيّة تناصًّا رمزيًّا لمغزًى يريده (انظر: واصل، 2011: 152–153)؛ فالأولى رمز إلى ذي القرنين، من قوله تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا) (الكهف: 83)، فلو أدرك الممدوح ذا القرنين لاستنار برأيه، والثانية رمز لعيسى وعازر في الطبّ وإحياء الموتى، فلو كان المقتول عازر وكان الطبيب عيسى –عليه السّلام– الذي يحيي الموتى بإذن الله لعجز عن إحيائه، من قوله تعالى: (وَأُحْيِي الْمَوتَى بِإِذْنِ اللهِ) (آل عمران: 49)، والثالثة أشار إليها رمزًا إلى قصّة موسى، عليه السّلام، عندما شقّ له البحر، من قوله تعالى: (فَأَوْحَيْنا إِلى مُوسَى أَنْ اَضْرِبْ بِعَصاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكانَ كُلُّ فِرْقٍ كالطَّوْدِ الْعَظِيمِ) (الشُّعراء: 63). فلو كان بحر موسى الذي شقّه بعصاه مثل كفّ الممدوح لَما استطاع موسى أن يشقّه ويقطعه عن العطاء. وتلك من الإشارات الرّمزيّة المبالغ فيها، أضفاها أبو الطيّب على الممدوح مستثمرًا دَلالة النّصّ القرآنيّ رمزًا للوصول إلى غايته، وبذا أكسب نصّه خصوبة بتوظيف شخصيّات تراثيّة تحمل أبعادًا تاريخيّة إنسانيّة.

بناءً على ما سلف، فإنّ تركيز المتنبّي على التناصّ الإشاريّ كَثُر في ديوانه؛ إذ اتّخذه وسيلة لغرض المدح، ومن ذلك قوله (المتنبي، د.ت: 194/3): (الخفيف)

عامِداتٍ للبَدْرِ والبَحْرِ والضِّرْ
غامَةِ ابنِ المُباركِ المِفْضالِ

مَنْ يَزُرْه يَزُرْ سُليمانَ في المُلْـ
ــكِ جَلالاً ويُوسُفًا في الجَمالِ

فقد اتّخذ من سليمان–عليه السّلام– رمزًا لسعة المُلك وإشارة إلى الجلال، ومن يوسف –عليه السّلام– رمزًا لغاية الحُسن والجمال، فاستثمر معاني القرآن الكريم في وصف مُلك سليمان من قوله تعالى: (قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الوَهَّابُ) (ص: 35)، ووصف حُسن يوسف حتى ظُنَّ مَلَكًا من قوله تعالى: (فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حاشَ للهِ مَا هذا بَشَرًا إِنْ هذا إِلّا مَلَكٌ كَرِيمٌ) (يوسف: 31)، غيرَ أنّه غاير في الرّمزين وتعالق معهما بانفراد كلّ منهما بميزة ليست لغيره، فلمّا ذكر سليمان أضفى عليه هيبة المُلك جلالاً وأُبّهة، ولمّا ذكر يوسف أضفى عليه الجمال، ثمّ جمعهما له فصار الرّمز إلى صورتين ممزوجتين هيبة وجلالاً في المُلك، وحسنًا وبهاءً في المنظر، ثمّ لحظ عينَ المتلقّي وعقله أين يطوّفان معَه، فأضاف إليها صورة من واقع محسوس حتّى يشبع نفس المتلقّي وروحه؛ خشية من أن يكون ذلك الحُسن لا يتبعه كرم وحُسن خُلُق، فقال (المتنبي، د.ت: 195/3):(الخفيف)

وَرَبيعًا يُضاحِكُ الغَيْثُ فيهِ
زَهَرَ الشُّكْرِ مِنْ رياضِ المَعالي

نَفَحَتْنــا مِنْهُ الصَّــبا بنسيمٍ
رَدَّ رُوحًا في مــيِّتِ الآمــالِ

ويُرى أنّه ركز المدح على وصفين، هما: الضّحك، وردّ الرّوح لبعث الأمل؛ مواءمة ما بين الرّمزين، سليمان ويوسف، عليهما السّلام. فحين وصف سليمان بأنّه ضحوك مبتسم: (فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا) (النمل: 19) ثنّى بوصف الرّبيع الضّاحك استشفافًا لوصف القرآن الكريم، ولمّا كان يوسف

لجماله كأنّه ردّ الرّوح والأمل في نفوس النّسوة حين أكبرنه: (فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ) (يوسف: 31)، ردّ الأمل في نفس يعقوب –عليه السّلام– عندما جاءته البشرى: (فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرا) (يوسف: 96)، فأشار إلى الأمل في النفوس، وبذا بدت مسحة إبداعيّة في متابعة الصّورة والرّمز، وتوظيف كلّ دَلالة مصاحبة لرمزها.

ويتّخذ الرّمز هدفًا إلى إيصال معلومة لأُذن المتلقّي وعقله، فحين زار بلاد فارس وجد فيها العنصر العربيّ قليلاً مضمحلًا، فجاشت روحه بألوان من الغربة والحنين، قائلاً في توصيف حاله (المتنبي، د.ت: 251/4):(الوافر)

وَلَكِنَّ الفَتَى العَرَبيَّ فيها
غَريبُ الوَجْهِ واليَدِ واللِّسانِ
مَلاعِبُ جِنَّةٍ لو سارَ فيها
سُليمانٌ لسارَ بِتُرْجُمانِ

وبذا جاء الرّمز تكثيفًا للفكرة؛ ذلك أنّه لمّا رأى العرب قلّة في بلاد فارس، أينما حلّ يكلّمه سكّانها بلكنة أعجميّة لا تفهم، استعان بتصوير القرآن الكريم فاستدعى شخص سليمان –عليه السّلام– رمزًا للقدرة على فهم جميع اللّغات حتّى لغة الطّير؛ إفادة لتصوير معاناة نفسه ومبالغة في تصوير عجمتهم وصعوبة لغتهم، فتعالق معَ قوله تعالى: (ياأَيُّها النَّاسُ عُلِّمْنا مَنْطِقَ الطَّيرِ) (النمل: 16).

وعليه، فقد امتصّ أبو الطيّب آيات القرآن الكريم، وحمّلها تجربة شخصيّة، ثمّ مزجها معَ شعره ونصّه فكانت في مكانها مؤدّية غرضًا رمزيًّا زاهيًا يتلألأ من نفسيّة عميقة، وعقل ذكيّ مفرط، فغدا التناصّ يخدم غرضه وشعره ويجمّله، كأنّه لوحة فنيّة مبدعة، وتلك هي قدرة الشّاعر وتفوّقه اللتان تتأتّيان من كيفيّة مواءمته في غرضه وصورته ما بين النّصّ الغائب والنّصّ الحاضر؛ ليخرج بفنيّة جديدة تحمل ميزات النصّين معًا، وتعطي أدوارًا للتناصّ ليحثّ المتلقّي ويشحذ ذهنه ويقرّب له المعنى في يُسر وسهولة، من غيرِ إغفال الإبداع الذاتيّ في التلوين والتزيين.

خاتمة

وبعدُ، فقد خَلُصَ البحث إلى عدّة نتائج وملاحظات، أبرزها:

1. أنّ أبا الطيّب المتنبّي كان يتّخذ من التناصّ القرآنيّ طريقاً إلى بلوغ مراده اللّغويّ الشِّعريّ.
2. أنّ المعاني التي استقاها أبو الطيّب المتنبّي من القرآن الكريم كانت متّكأ إلى معانٍ بعيدة تحتاج إلى إعمال ذهن حتى يتبيّن ما هي؛ فقد انطلق من معاني القرآن الكريم إلى معانٍ تجديديّة متجاوزًا معانيَ مَنْ سبقه من الشُّعراء، ولذا فكثيرًا ما يشعر المتلقّي لشعر أبي الطيّب أنّه أمام معنًى جديد؛ فطريقته المفضّلة هي التحليق في آفاق التناصّ ليقع على المعنى المراد بمعنًى غير مسبوق.
3. وجود بعض الإشكاليّات في عدد من تناصّات أبي الطيّب المتنبّي، حتى إنّه اتّهم في بعضها بالشِّرك أو الإلحاد، لكنّه كان يراها معانيَ يمكن توظيفها لأغراضه، وليست كفرًا، بل مبالغة عالية وشططًا غالبًا.
4. أنّ خياليّة أبي الطيّب المتنبّي عالية، حتّى إنّه ليطوّف في الآفاق بحثًا عن معنًى يوظّفه في شعره، ممّا يجعله يستدعي الرّمز والإشارة، فيحمّلهما تجرِبة شخصيّة معاصرة تضاف إلى تجرِبتها التاريخيّة.
5. أنّ أبا الطيّب المتنبّي وظّف التناصّ محاكاة لأسلوب القرآن وعباراته العظيمة، فكان المسعف في تأدية الغرض والصّورة معًا، وبذا كَفَتِ الإشارة والرّمز عن الإيغال في النصّ.
6. أنّ أبا الطيّب المتنبّي اتّكأ على الرّمزيّة من خلال التناصّ القرآنيّ فوظّفها في أغراضه من غير أن تفرض ذاتها؛ إذ مزجها على نحوٍ سلس منسجم معَ شعره.
7. أنّ بعض تناصّات المتنبّي كشفتْ عن توجّهات عقديّة وفكريّة، من مثل إلماحه إلى بعض الأفكار الشِّيعيّة والإشارات الصّوفيّة، وغالبًا ما يأتي ذلك مواربةً وإيحاءً لا مباشرةً وتصريحًا.

الهوامش

(1) الشُّراة: الخوارج.
(2) السّبع الشِّداد: السّموات السّبع.
(3) رضوى: اسم جبل معروف.
(4) صور: جمع أَصْور، وهو المائل. وفي اقتران هذه الكلمة بكلمة اللاذقية تتولّد تورية.
(5) فرس أشقّ، والأنثى شقّاء: إذا كان رحب الفروج طويلاً. الصّفاق: الجلد الأسود الذي تحت الجلد الذي عليه الشعر.
(6) رِجْل الجراد: القطعة من الجراد.

(7) الأبدال: جمع بديل، وهم العُبّاد، سمّوا بذلك لأنهم أبدال الأنبياء عليهم السلام في إجابة دعواتهم.

(8) القلل: جمع قُلّة، وهي الرؤوس.

(9) حنوط: طيب يستعمل في غسل الميت.

(10) ملطية: مدينة معروفة في بلاد الروم.

(11) متخيّل الطّرس: مصطلح يعني به النّقاد صحيفة أو لفافة يتمّ بصفة متكرّرة التخلّص ممّا خطّ عليها، يحتوي على آثار متفاوتة في درجة الوضوح لكتابات متعدّدة. والوحدة التي يمثّلها الطّرس على سطحه المرئيّ ما هي إلا الوجه الآخر لتنوّع يكون أحيانًا متخفّيًا إلى درجة كبيرة. (انظر: ناتالي، 2012: 176–177).

(12) أحاك في الشّيء وحاك: أثّر.

(13) الحرب العوان: التي قوتل فيها المرة بعد المرة، والحلل جمع حلّة وهي المنازل التي حلّوها.

(14) النوى: البعد والفراق، وعنى بالحيّة نفسه، والحيّة تطلق على الذكر والأنثى.

(15) الحتف: الهلاك. القالي: المُبْغِض.

(16) زبر الحديد: المقصود السيوف.

(17) نخلة: قرية لبني كلب قرب بعلبك.

المراجع

القرآن الكريم.

الإدريسيّ، ر، 2010، سيمياء التأويل، ط1، القاهرة: رؤية.

ألان، ج، 2011، نظريّة التناصّ، ترجمة: باسل المسالمة، ط1، دمشق: دار التكوين.

البخاريّ، م، د. ت، صحيح البخاريّ، ط1، بيروت: دار الكتب العلميّة.

البديعيّ، ي، 1963، الصّبح المنبي عن حيثيّة المتنبي، تحقيق: مصطفى السّقا وآخرين، مصر: دار المعارف.

البغداديّ، ع، د. ت، خزانة الأدب، ط1، بيروت: دار صادر.

بنيس، م، 1979، ظاهرة الشِّعر المعاصر في المغرب، ط1، بيروت: دار العودة.

بنيس، م، 1982، النصّ الغائب في شعر شوقي: القراءة والوعي، مجلة فصول، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، م3، ع1، ص78–84.

تودوروف، ت، 1996، ميخائيل باختين: المبدأ الحواريّ، ترجمة: فخري صالح، ط1، بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر.

الثعالبيّ، ع، 2000، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق: مفيد قميحة، ط1، بيروت: دار الكتب العلميّة.

جوخان، إ، 2006، التناصّ في شعر المتنبي، رسالة دكتوراه مخطوطة، إربد: جامعة اليرموك.

حسني، م، 2003، التناصّ في الإنجاز النقديّ، مجلة علامات في النقد، جدة: النادي الأدبي الثقافي، ج49، م13، ص560–575.

الخضريّ، م، 1988، نور اليقين في سيرة سيّد المرسلين، تحقيق: حمدي زمزم، دمشق: دار الإيمان.

الدرويش، م، 1992، إعراب القرآن وبيانه، ط3، بيروت، دمشق: دار اليمامة.

الذهبيّ، م، 1992، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط8، سوريا: مؤسسة الرّسالة.

الزمخشريّ، م، 2001، الكشاف عن حقائق التنزيل، ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ.

السامرائيّ، إ، 1977، من معجم المتنبي: دراسة لغويّة تاريخيّة، بغداد: منشورات وزارة الإعلام.

السعدني، م، 1991، التناصّ الشِّعريّ: قراءة أخرى لقضيّة السرقات، الإسكندرية: منشأة المعارف.

شاكر، م، 1987، المتنبي، جدة: دار المدني.

الشوشي، أ، 2005، أثر النصّ القرآنيّ في الشّعر العبّاسيّ في القرنين الثالث والرابع الهجريين، رسالة دكتوراه مخطوطة، الكرك: جامعة مؤتة.

الضبّيّ، م، د. ت، المفضّليات، تحقيق: أحمد شاكر وعبدالسّلام هارون، ط6، مصر: دار المعارف.

ضيف، ش، 1960، الفنّ ومذاهبه في الشِّعر العربيّ، مصر: دار المعارف.

ضيف، ش، د. ت، عصر الدول والإمارات (الجزيرة العربيّة، العراق، إيران)، مصر: دار المعارف.

الطبريّ، م، 2001، جامع البيان عن تأويل القرآن، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ.

عبدالباقي، م، 1364هـ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مصر: مطبعة دار الكتب المصريّة.

عبدالواحد، ع، 2003، دوائر التناصّ: معارضات البارودي للمتنبي، ط1، القاهرة: دار الهدى للنشر والتوزيع.

عبيدات، ع، 2002، الاتجاهات النقديّة عند شُرّاح ديوان المتنبّي القدماء، عمّان: منشورات وزارة الثقافة الأردنية.

عزام، ع، 1963، ذكرى أبي الطيّب بعد ألف عام، بغداد: مطبعة الجزيرة.

عطا، أ، 2007، التناصّ القرآنيّ في شعر جمال الدين بن نُباتة المصريّ، بحث مقدّم لمؤتمر كليّة الألسن الرابع، جامعة المِنْيا.

فضل، ص، 1992، بلاغة الخطاب وعلم النصّ، سلسلة عالم

المعرفة، ع 164، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
القرطبي، م، 1967، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الكتاب العربيّ للطباعة والنشر.
المتنبِّي، أ، د.ت، ديوانه، شرح أبي البقاء العكبري، تحقيق: مصطفى السّقا، وإبراهيم الإبياري، وعبد الحفيظ شلبي، بيروت: دار المعرفة.
مجموعة م، 2013، آفاق التناصيّة، تعريب: محمد خير البقاعي، ط1، الكويت: جداول.
المحاسنيّ، ز، 1961، المتنبي، مصر: دار المعارف.
مفتاح، م، 2005، تحليل الخطاب الشِّعريّ، ط4، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ.
ناتالي، ب، 2012، مدخل إلى التناصّ، ترجمة: عبدالحميد بورايو، دمشق: دار نينوى.
ابن هشام، ع، 1991، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا، بيروت: المكتبة العصريّة.
واصل، ع، 2011، التناصّ التراثيّ، ط1، عمّان: دار غيداء.
وهابي، م، 2004، مفهوم التناصّ عند جوليا كرستيفا، مجلة علامات في النقد، جدة: النادي الأدبي الثقافي، ج54، م14، ص380-395.

Quranic Intertextuality in the Poetry of Abu at-Tayyib al-Mutanabbi

Abdullah M. Ibrahim, Mufleh D. Huwaitat, Mahmoud H. Zuhairi*

ABSTRACT

This research focuses on the Quranic intertextuality in the poetry of Abu at-Tayyib al-Mutanabbi. Therefore, the research aims at displaying the forms of Quranic intertetxuality and the technical means employed by the poet while using it. Within this context, it is fair to indicate that Al-Mutanabbi has implemented intertextuality in both its kinds "reference" and "indicative" as a way to reach his poetic destination via generating new, suggestive, and innovative connotations and images from the meanings of the Holy Qur'an. Moreover, Al-Mutanabbi has replaced the indication and clarity by the code and reference to get close to his goal. Furthermore, in order to understand what death short and expansion of meaning by the shortest and most expressive words, Al-Mutanabbi's reference was made to the previous texts, particularly the Holy Qoran. Thus, this paves the way to intensify the meaning in one hand, and access to the prospect of a broader meaning on the other hand. Additionally, the Quranic text provides the creative person with broad potential to receive it effectively, on the light of what the Holy Qur'an holds in the memory of the reader as well as its high effectiveness in one's life.

Keywords: Quranic intertextuality, Al-Mutanabbi and Abbasid Poetry.

* Department of Arabic Language, The University of Jordan, Amman(1); Aqaba Branch(2); World Islamic Sciences and Education University, Jordan(3). Received on 15/2/2015 and Accepted for Publication on 28/5/2015.